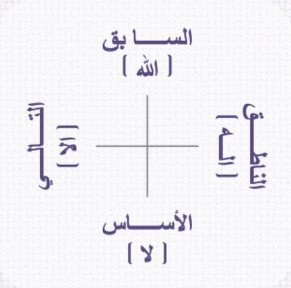
İsmâilîlik ve Neoplatonizm

Ebû Ya'kûb es-Sicistânî Örneği



Yusuf SANSARKAN

OKU OKUT
YAYINLARI

İsmâilîlik ve Neoplatonizm
Ebû Ya‘kûb es-Sicistânî Örneği

Dr. Yusuf Sansarkan

Oku Okut Yayınları
yayin.okuokut.org

Yayınevi | Publisher: Oku Okut Yayınları | Oku Okut Press
Yıldırım Beyazıt Mah. Fatih Cad. No. 8/2 06760 Ankara, Türkiye
yayin.okuokut.org | yayin@okuokut.org
Sertifika No | Certificate Number: 49846
ISNI: 0000000506276072
ROR ID: ror.org/03zs8ga83

Yayın No | Publication Number: 17
Mezhepler Tarihi Araştırmaları Dizisi | The Series of Islamic Sects Studies: 1
ISBN: 978-605-71294-6-8
Kitap Adı | Book Title: *İsmâilîlik ve Neoplatonizm: Ebû Yaʻkûb es-Sicistânî Örneği*
Çeviri Adı | Translated Title: *Ismāʻīlīsm and Neoplatonism: The Case of Abū Yaʻkūb al-Sijistānī*
Yazar | Author: Yusuf Sansarkan ORCID: 0000-0001-8010-4173
Editör | Series Editor: Abdullah Demir ORCID: 0000-0001-7825-6573
Yayın Türü | Publication Type: E-Kitap | E-Book
Yayın Tarihi | Publication Date: 07 Ocak | January 2023
Yayım Yeri | Place of Publication: Ankara, Türkiye
Yayımlandığı Ortam | Publishing Format: PDF
Yayın Dili | Language: Türkçe | Turkish
Ebat | Dimensions: 16 x 24 cm
Sayfa Sayısı | Pages: 164

Sansarkan, Yusuf | orcid.org/0000-0001-8010-4173
İsmâilîlik ve Neoplatonizm: Ebû Yaʻkûb es-Sicistânî Örneği / Yusuf Sansarkan. – Ankara: Oku Okut Yayınları, 2023.
Kaynakça: 153-164 ss.
ISBN: 978-605-71294-6-8
DOI: doi.org/10.55709/okuokutyayinlari.31

1. İslam | Islam
2. Din | Religion
3. Mezhepler | Sects
4. İsmâilîlik | Ismāʻīlīsm
5. Neoplatonizm | Neoplatonism
6. Ebû Yaʻkûb es-Sicistânî | Abū Yaʻkūb al-Sijistānī

Atıf Bilgisi | Cite as: Sansarkan, Yusuf. *İsmâilîlik ve Neoplatonizm: Ebû Yaʻkûb es-Sicistânî Örneği.* ed. Abdullah Demir. PDF: Oku Okut Yayınları, 2023. https://doi.org/10.55709/okuokutyayinlari.31

SUMMARY

ISMĀʻĪLĪSM AND NEOPLATONISM: THE CASE OF ABŪ YAʻKŪB AL-SIJISTĀNĪ

This work deals with the Neoplatonic views of Abū Yaʻqūb al-Sijistānī in comparison with the thoughts of Plotinus. Al-Sijistānī living in the 4th/10th century, was one of the Khurāsān-Mā Warā' al-Nahr dāʻīs of Ismāʻīlīsm. The region was in convenient condition for Ismāʻīlīs in such a way that the dāʻīs would spread their ideas and develop intellectual conceptions during the mentioned period. While the Ismāʻīlīs gained strength and got supported from some statesmen, al-Sijistānī inherited an essential legacy from dāʻīs such as Muḥammad Aḥmad al-Nasafī and Abū Ḥātim al-Rāzī. On the other hand, this period has been recorded in history as the period in which Ismāʻīlīsm experienced a philosophical conversion with Neoplatonic influences. The architects of this conversion are Nasafī and his pupil al-Sijistānī. Since the works of Nasafī cannot be founded, the traces of Neoplatonist Ismāʻīlīsm are followed through al-Sijistānī. This study aims to contribute to the efforts to unearth Neoplatonist effects in Ismāʻīlīsm. The work focusing on Neoplatonist components in al-Sijistānī's works is limited to God and cosmos ideas with intense influences from Plotinus. The study consists of an introduction and three parts. The first part of the introduction is allocated to the methodological framework; the subject of the work, its purpose, limits, method, and some terms used in the study are addressed. The literature review was done in this section. The second part of the introduction is allocated to the life of al-Sijistānī, his successor-predecessor dāʻīs and his works. In addition, Neoplatonist influences in al-Sijistānī's views were generally tried to be summarized in this part. The first chapter is allocated to al-Sijistānī's understanding of God. The author's views, which display an extreme example of tanzīh, have been compared with the similar opinions of Plotinus. The first half of this chapter focuses on the indefinability of God and the rejection of some concepts attributed to Him. It also deals with the dual tanzih, an unprecedented understanding of tanzih. The second half of the chapter examines some ideas and usage forms attributed to God in the context of al-Sijistānī and Plotinus' views about God, although they consider God ineffable. The second chapter consists of God's relation to the cosmos, its creation, and the superlunary realm. The first part of this chapter is allocated to the comparing the emanation theory of Plotinus, who considers the cosmos eternal, and the view of the Amr, defended by al-Sijistānī, who states that the cosmos was created out of nothing. This section discusses the creation of the Intellect, the first being, and how Amr caused existence in al-Sijistānī, who denies that God is the first cause, unlike Plotinus. The second part of the chapter examines the superlunary realm and the details of the Intellect and Soul which form the superlunary realm. This section elaborates on the essence of the Intellect, which is the most crucial point in al-Sijistānī's understanding of the cosmos, inclusivity, creativity, and marriage with the Soul. It

also expands on that Soul received benefits from Intellect and managed the sublunary realm with the benefits. The third chapter of the work is allocated to the sublunary realm, its elements, and man, one of its elements. The first section mentions the movement and time that emerge from the matter, form and spheres which are the components of the sublunary realm, believed to be surrounded by spheres and started just on the border of the Soul. The second section addresses the human being called the miniature world by al-Sijistānī. In this context, the soul, which has an essential place in Plotinus and al-Sijistānī and provides man's relationship with the superlunary realm are discussed as well as Jadd, Fatḥ, and Khayāl, that Ismailis put in place of angels. The body of the work was completed with the nubuwwah, Ismā‘īlī period (dawr) understanding, imāmate, Qā‘im, and the abolition of sharīᶜa although there is no equivalent in Plotinus. The study aiming to reveal the Neoplatonic influences in al-Sijistānī's works, concluded that the author was greatly influenced by the aforementioned philosophical school and reflected them in his works. Although al-Sijistānī, remained loyal to Plotinus in many aspects, such as the divisions of the cosmos, the hierarchy of emanation and the human soul, differed from him in the subject of creation out of nothing.

Keywords
Islam, Islamic Sects, Ismā‘īlīsm, Neoplatonism, Abū Ya‘qūb al-Sijistānī, Sijistānī, Plotinus, God, Cosmos

ÖZET

İSMÂİLÎLİK VE NEOPLATONİZM: EBÛ YA'KÛB ES-SİCİSTÂNÎ ÖRNEĞİ

Bu çalışma Ebû Ya'kûb es-Sicistânî'nin Yeni Eflâtuncu görüşlerini, Plotinus'un düşünceleriyle karşılaştırmalı olarak ele almaktadır. 4./10. yüzyılda yaşayan Sicistânî, İsmâilîliğin Horasan-Mâverâünnehir dâîlerindendir. Zikredilen dönemde dâîlerin fikirlerini yayabildiği ve entelektüel düşünceler geliştirdiği bölgede, İsmâilîlerin güç kazandığı, bazı devlet adamlarının onlara destek verdiği gözlenmektedir. Bu gelişim, Muhammed b. Ahmed en-Nesefî ve Ebû Hâtim er-Râzî gibi dâîlerin Sicistânî'ye hatırı sayılır bir miras bırakmasını sağlamıştır. Öte yandan yine bu dönemde, mistik ögeler barındıran İsmâilîlik Yeni Eflâtuncu etkilerle bir felsefî dönüşüm geçirmiştir. Söz konusu dönüşümün mimarları Muhammed b. Ahmed en-Nesefî ve öğrencisi Sicistânî'dir. Nesefî'nin eserleri günümüze ulaşmadığından, Yeni Eflâtuncu İsmâilîliğin izleri, Sicistânî üzerinden sürülmektedir. Bu çalışmanın amacı, İsmâilî düşüncedeki Yeni Eflâtuncu etkilerin gün yüzüne çıkarılma çabalarına bir katkı sunmaktır. Sicistânî'nin eserlerindeki Yeni Eflâtuncu ögelere odaklanan çalışma, Plotinus'tan yoğun etkiler barındıran Tanrı ve âlem görüşleriyle sınırlandırılmıştır. Çalışma giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünün ilk kısmı metodolojik çerçeveye ayrılmış, çalışmanın konusu, amacı, sınırları, yöntemi ve çalışmada kullanılan bazı terimlere değinilmiştir. Araştırmanın kaynakları ve Sicistânî hakkındaki literatür değerlendirilmesi de bu kısımda yapılmıştır. Giriş bölümünün ikinci kısmı, Sicistânî'nin hayatı, halefi-selefi dâîler ve eserlerine ayrılmıştır. Ayrıca bu kısımda Sicistânî'nin düşünce dünyasındaki Yeni Eflâtuncu etkiler genel hatlarıyla özetlenmeye çalışılmıştır. Birinci bölüm Sicistânî'nin Tanrı anlayışına ayrılmıştır. Tenzihin aşırı bir örneğini sergileyen müellifin görüşleri Plotinus'un benzer görüşleriyle karşılaştırılmış, aradaki benzerlik ve farklılıklar tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bölümün ilk yarısında, Tanrı'nın tanımlanamazlığına odaklanılmış, ona atfedilen bazı kavramların reddine değinilmiş ve benzeri görülmemiş bir tenzih anlayışı olan ikili tenzihe, diğer adıyla nefyin nefyine yer ayrılmıştır. Bölümün ikinci yarısı, Tanrı'yı tanımlanamaz kabul etmelerine rağmen Sicistânî ve Plotinus'un onun hakkında konuşması bağlamında, ona yakıştırılan bazı kavramları ve kullanım biçimlerini irdelemiştir. İkinci bölüm Tanrı âlem ilişkisi, âlemin oluşumu ve ruhanî âlem kısımlarından oluşmaktadır. Bu bölümün ilk kısmı, âlemi ezelî kabul eden Plotinus'un sudûr teorisiyle âlemin yoktan yaratıldığını dile getiren Sicistânî'nin savunduğu Emr düşüncesinin karşılaştırılmasına ayrılmıştır. Plotinus'un aksine Tanrı'nın illet olduğunu reddeden Sicistânî'de Emr'in varlığa nasıl illet olduğu ve ilk varlık olan Akl'ın yaratılışı bu kısımda ele alınmıştır. Bölümün ikinci kısmında ruhanî âlem ve onu oluşturan Akıl ve Nefs'in detayları incelenmiştir. Sicistânî'nin âlem anlayışında merkez noktada bulunan Akl'ın nasıl bir varlık olduğu, kapsayıcılığı, yaratıclığı, Nefs'le gerçekleştirdiği izdivaç, Nefs'in ondan fayda alması ve aldığı faydalarla cismanî âlemi yönetmesi, bu kısımda detaylandırılmıştır.

Çalışmanın üçüncü bölümü cismanî âleme, ögelerine ve ögelerinden biri olan insana tahsis edilmiştir. İlk kısımda Nefs'in hemen altında başladığı ve feleklerle çevrili olduğuna inanılan cismanî âlemin bileşenleri olan madde, suret, felekler ve bunlarla ortaya çıkan hareket ve zamana değinilmiştir. İkinci kısımda Sicistânî'nin küçük âlem dediği insan ele alınmıştır. Bu bağlamda Plotinus ve Sicistânî'de önemli bir yer tutan, insanın ruhanî âlemle ilişkini sağlayan cüz'i nefs, İsmâilîlerin meleklerin yerine koyduğu Cedd, Feth ve Hayal ele alınmıştır. Plotinus'ta karşılığı olmamakla birlikte insan bahsinin altında ele alınması gereken nübüvvet, İsmâilî devir anlayışı, imamet, gelmesi beklenen mehdî ve şeriatın kaldırılması konularıyla çalışmanın gövdesi tamamlanmıştır. Sicistânî'nin eserlerindeki Yeni Eflâtuncu etkileri ortaya çıkarmak amacıyla hazırlanan çalışma, müellifin adı geçen felsefî ekolden büyük ölçüde etkilendiği, bunları eserlerinde yansıttığı sonucuna ulaşmıştır. Birçok konuda Plotinus'a sadık kalan Sicistânî, yoktan yaratma bahsinde ondan ayrılsa da âlemin ikiye ayrılması, sudûr hiyerarşisi ve insan nefsi konularında Plotinus'la aynı doğrultuda yol almıştır.

Anahtar Kelimeler
İslam, İslam Mezhepleri Tarihi, İsmâilîlik, Yeni Eflâtunculuk, Ebû Ya'kûb es-Sicistânî, Sicistânî, Plotinus, Tanrı, Âlem

YAZAR HAKKINDA

Yusuf SANSARKAN, Diyarbakır'da doğdu. Lisans öğrenimini Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 2013 yılında tamamladı. Bir süre Diyanet İşleri Başkanlığı teşkilatında imam-hatip olarak görev yaptıktan sonra 2014 yılında Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'ne araştırma görevliliğine geçiş yaptı. İslam Mezhepleri Tarihi alanında hazırladığı "İslam Düşünce Geleneğinde Tahkim Meselesi ve Mezhebi Ekoller Üzerindeki Etkisi" başlıklı teziyle, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 2016 yılında yüksek lisansını tamamladı. "İsmâilîliğin Yeni Eflâtuncu Dönüşümü: Ebû Ya'kûb es-Sicistânî Örneği" başlıklı teziyle 2022 yılında doktor unvanını almaya hak kazandı. 2016-2018 yılları arasında Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde araştırma görevlisi olarak çalışan yazar, halen Kütahya Dumlupınar Üniversitesi'nde görev yapmaktadır.

ABOUT THE AUTHOR

Yusuf SANSARKAN, was born in Diyarbakır. Graduated from Dicle University Faculty of Divinity in 2013. After working as imam-hatip for a while, he was assigned as a researcher to the Kütahya Dumlupınar University Faculty of Islamic Sciences in 2014. He earned a master's degree in History of Islamic Sects area in 2016 at the Bursa Uludağ University, Faculty of Divinity, with his thesis "Tahkim Problem in Islamic Tradition and its Impact on the Sectarian Schools". In 2022, he received his Ph.D. with "The Neoplatonic transformation of Ismā'īlīsm: The case of Abū Ya'qub al-Sijistānī" at the Bursa Uludağ University Faculty of Divinity. He worked at Bursa Uludağ University Faculty of Divinity as a researcher between 2016-2018. He works at Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Islamic Sciences at present.

ORCID: 0000-0001-8010-4173
E-posta: yusuf.sansarkan@dpu.edu.tr

THE SERIES OF ISLAMIC SECTS STUDIES

Okut Okut Press was founded on February 5, 2021, by Oku Okut Association to publish original research, compilations, and translated works in the field of humanities and social sciences.

Okut Okut Press embraces open-access, non-commercial scientific publishing. We share studies with our readers free of charge in e-book formats when they are considered appropriate for publication upon review processes and the decision of the editorial board.

Okut Okut Press aims to contribute to the dissemination of ever-expanding scientific knowledge by publishing high-quality open-access books in compliance with international publishing standards and ethical principles.

This work in your hand is the first book in the Series of Islamic Sects Studies. This book deals with the Neoplatonic views of Abū Yaʻqūb al-Sijistānī in comparison with the thoughts of Plotinus. This work went through editorial review and was improved as a result of the evaluations made with the author and is presented to you in its final form.

Okut Okut Press is willing to publish your works in open-access format with a detailed summary in English.

Libraries, researchers, and readers can feel free to use, store and share our publications in PDF format.

I wish you good reading.

Dr. Abdullah DEMİR
Editor

MEZHEPLER TARİHİ ARAŞTIRMALARI DİZİSİ

Oku Okut Yayınları, 5 Şubat 2021 tarihinde Oku Okut Derneği tarafından sosyal ve beşerî bilimler alanına ilişkin araştırma, derleme ve çeviri türü eserleri yayımlamak üzere kurulmuştur.

Oku Okut Yayınları; açık erişimli, gayri ticari, bilimsel yayıncılığı benimsemiştir. Başvuru sonrasında yapılan incelemelerde ve Yayın Kurulu'nca alınan kararda yayımı uygun görülen çalışmalar, e-kitap formatlarında ücretsiz olarak okuyucularımızla buluşturulmaktadır.

Oku Okut Yayınları; uluslararası yayıncılık standartları ve etik prensipleriyle uyumlu, yüksek kalitede kitapları açık erişimli olarak yayımlayarak sürekli genişleyen bilimsel bilginin yayılmasına katkıda bulunmayı hedeflemektedir.

Elinizdeki bu çalışma, Oku Okut Yayınları'nın Mezhepler Tarihi Araştırmaları Dizisi'nin ilk kitabıdır. Bu kitapta Ebû Ya'kûb es-Sicistânî'nin Yeni Eflâtuncu görüşleri, Plotinus'un düşünceleriyle karşılaştırmalı olarak ele alınmaktadır. Çalışma, tarafımızdan editöryal açıdan okunmuş ve yazarı ile yapılan değerlendirmeler sonucunda kısmen geliştirilerek şimdi sizlere sunulan bu son hâlini almıştır.

Oku Okut Yayınları, sizlerin de çalışmalarını İngilizce ayrıntılı özeti ile birlikte açık erişim formatında yayımlamaya taliptir.

Kütüphaneler, araştırmacılar ve okurlar; yayınlarımızı PDF formatında kullanabilir, depolayabilir ve özgürce paylaşabilirler.

İyi okumalar dilerim.

Dr. Abdullah DEMİR
Editör

İÇİNDEKİLER

İKİNCİ BÖLÜM

TANRI ÂLEM İLİŞKİSİ

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

CİSMANÎ ÂLEM

ÖN SÖZ

Temelleri 2./8. yüzyılın ortalarında atılan İsmâilîlik, 4./10. yüzyılın başlarından itibaren, İslam düşüncesini derinden etkileyen Yeni Eflâtunculuk tesiriyle önemli bir dönüşüm yaşamıştır. Bu dönüşümün mimarlarından biri olan Ebû Ya'kub es-Sicistânî, günümüze kalan çok sayıda eseriyle İsmâilî öğretinin değişiminin izlenmesine olanak sağlamaktadır. Horasan-Mâveraünnehir bölgesi dâîsi olan Sicistânî, Yeni Eflâtuncu etki altındaki görüşleriyle İsmâilî düşünceyi yönlendirmiş ve bu düşünce sisteminde iz bırakmayı başarmıştır. Sicistânî'nin görüşlerinin değerlendirilmesi, İsmâilîliğin yaşadığı Yeni Eflâtuncu dönüşümün ortaya konmasının yanı sıra, erken dönem birinci el kaynakların eksikliği nedeniyle mezhebin temel görüşlerinin birinci ağızdan incelenmesi açısından da önem arz etmektedir.

Çalışmanın, İslam Mezhepleri Tarihi literatürüne, okyanusta bir damla misali ekleme yapması bizi son derece mutlu edecektir. Günümüzde varlığını sürdüren İsmâilîliğin doğru bir şekilde anlaşılması ve öğretisine eklenmiş Yeni Eflâtunculuğun etkilerinin ön plana çıkarılması, ancak Sicistânî gibi diğer mezhep öncülerinin eserleri üzerine yapılacak çalışmalarla mümkün olacaktır. Bu bağlamda bilginin paylaşılması büyük önem arz etmektedir. Özellikle akademik çalışmaların telif hakları ve maddî zorluklardan arındırılması, bilgiye ulaşmayı ve onu işlemeyi kolaylaştıracaktır. Ülkemizde bilimsel makale paylaşımı büyük oranda açık erişim usûlüne uygun gerçekleştirilirken bilimsel kitapların halen telif hakları nedeniyle araştırmacı ve öğrencilerden uzak tutulması üzücüdür. Bu bağlamda çok önemli bir adım atarak akademik kitapların da açık erişimle yayımlanabileceğini bize gösteren Oku Okut Yayınları'nın girişimi bizce çok değerlidir (yayin.okuokut.org). Temennimiz, akademisyenlerin makaleleri gibi kitaplarını da bedelsiz ve sınırsız paylaşımın önünü açan bu girişime destek vermeleridir.

22 Eylül 2022 tarihinde savunduğumuz "İsmâilîliğin Yeni Eflâtuncu Dönüşümü: Ebû Ya'kûb es-Sicistânî" başlıklı doktora tezimizin gözden geçirilmiş hâli olan bu çalışmanın hazırlanmasında desteklerini esirgemeyen değerli hocam Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ başta olmak üzere beni Sicistânî'yle tanıştıran ve çalışma süresince yardımcı olan Dr. Asiye TIĞLI'ya, çalışmanın başlangıcında bana hem yol gösteren hem de kaynak temininde desteğini esirgemeyen Prof. Dr. Ali AVCU'ya, yapıcı eleştirileriyle çalışmanın şekillenmesine katkıda bulanan Prof. Dr. Enver UYSAL'a, içinden çıkamadığım durumlarda yardımlarına başvurduğum Dr. Murat KAŞ ve Dr. Muhammet ATEŞ'e, literatür taraması ve kaynak temini gibi konularda yardımcı olmanın yanında çalışmanın birçok kısmını okuyarak düzeltme önerilerinde bulunan Dr. İsa GÖKGEDİK'e, çeşitli vesilelerle bana destek olan meslektaşlarım Dr. Maruf ÇAKIR, Dr. Mustafa TATLI, Dr. Bayram AKBULUT ve Tahir AYAS'a teşekkür ederim.

Dr. Yusuf SANSARKAN

Kütahya 2023

GİRİŞ

METODOLOJİK ÇERÇEVE

1. Araştırmanın Konusu Önemi ve Sınırları

İsmâilîlik, Cafer es-Sâdık (öl. 148/764) tarafından imam tayin edilen İsmail'in, babasından önce ölmesi sonucu ortaya çıkan kriz nedeniyle başlayan mezheptir. Meydana geldiği dönemde hâkim dinî anlayışa aykırılığı sebebiyle gizli bir dönem geçiren İsmâilîliğin düşünce sistemi, veri eksikliği nedeniyle tam olarak ortaya konamamaktadır. Geniş bir coğrafyaya yayılan büyük bir devlet kurarak dönemin hâkim gücü Abbâsîlere rakip olacak seviyeye gelen İsmâilîliğin[1] aynı zamanda günümüze kadar varlığını sürdürmesi, araştırmalara konu edilmesini ve İslam mezhepleri arasında önemli bir yer edinmesini sağlamaktadır. Bu araştırmada konu edilen Ebû Ya'kûb es-Sicistânî, kuruluşundan itibaren bölünmekten geri kalmayan İsmâilîliğin, Karmatî olarak anılan koluna mensuptur.

İsmâilîlerin beşinci imam kabul ettikleri Cafer es-Sâdık'tan sonra imametin kimden devam edeceği konusunda dönemin Şîîleri arasında ayrışmalar baş göstermiş, tayin edilen imamın öldüğünü reddedenlerin ortaya çıkması nedeniyle İsmail'in ölüp ölmediği, söz konusu ayrışmaların belirleyici faktörü olarak ön plana çıkmıştır. İsmail'in öldüğünü savunan gruplardan biri, ondan sonra yaşça en büyük kardeş olan Abdullah Eftah'ın (öl. 149/766) imam olduğunu savunmuştur.[2] Abdullah'ın imametini kabul etmeyerek kardeşi Mûsâ el-Kâzım'ın (öl. 183/799) Cafer'den sonra imam olduğunu ileri süren ikinci gruptan, İsnâaşeriyye mezhebinin de aralarında olduğu birkaç mezhep meydana gelmiştir.[3] İmametin Mûsâ ile aynı anneden olan Muhammed (öl. 203/818-19) adındaki kardeşe geçtiğini savunan grup, imametin Cafer'den sonra İsmail veya oğlu Muhammed b. İsmail dışındaki birine geçtiğini benimseyen üçüncü grubu oluşturmaktadır.[4]

İmametin Cafer es-Sâdık'tan sonra oğlu İsmail veya torunu Muhammed b. İsmail'den devam ettiğini savunanlar, genel olarak İsmâilî sayılmakta, İsmail'in ölümünü reddeden grup ise "Hâlis İsmâilîyye" adıyla diğerlerinden ayrılmaktadır.[5]

---

1 İsmâilîler tarafından kurulan Fâtımî Devleti ile ilgili geniş bilgi için bk. Aydın Çelik, *Fâtımîler Devleti Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018).

2 el-Hasan b. Musa Nevbahti, *Firaku'ş-Şîa* (Beyrut: Menşûratü'r-Rıza, 2012), 126; Söz konusu grup "Eftahiyye" ya da "Fetahiyye" adıyla bilinmektedir. Detaylı bilgi için bk Mustafa Öz, "İmâmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).

3 İhsan İlahi Zahîr, *el-İsmâîlîyye: Târîh ve Akâid* (Lahor: Mektebetu Beytü's-selâm, ts.), 74; Diğer mezhepler, Şîâ'nın en büyük kolu olan İsnâaşeriyye'nin öncüsü konumunda bulunup Mûsâ el-Kâzım'ın öldüğünü kabul eden tek mezhep "Kat'iyye"; Mûsâ'nın öldüğünü kabul etmeyen "Vâkıfe" ve "Beşiriyye" grupları olarak sıralanabilir. Detaylı bilgi için bk. Nevbahti, *Firaku'ş-Şîa*, 128-135.

4 Nevbahti, *Firaku'ş-Şîa*, 125 İmametin Cafer es-Sâdık'ın oğlu Muhammed'e geçtiğini savunan gruba "Sümeytıyye" veya "Şümeytıyye" denmektedir.

5 Nevbahti, *Firaku'ş-Şîa*, 115.

İsmail'in, babası Cafer hayattayken ölmesi sonucu, Cafer'in torunu Muhammed b. İsmail'i imam tayin ettiğini benimseyen grup "Mübârekiyye" ismiyle tanınmaktadır.[6] Mübârekiyye'den bir grubun sonraki dönemde, İsmâilîliğin oluşumuna katkıda bulunan ve Cafer es-Sâdık döneminde ortaya çıkan "Hattâbiyye"ye[7] katıldığı ileri sürülmektedir.[8] Hattâbiyye'nin kurucusu Ebü'l-Hattâb el-Esedî'nin ölümünden sonra Cafer es-Sâdık'ın ruhunu aldığı, ruhun onun ardından Muhammed b. İsmail'e geçtiği ve onun çocukları üzerinden tenasühün devam ettiği, Cafer es-Sâdık bağlıları arasındaki aşırı grupların düşünceleri arasında sayılmaktadır.[9] İsmail'in öldüğü ve Muhammed b. İsmail'in onun ardından imam olduğunu savunan Mübârekiyye'nin, Hattâbiyye'nin etkisiyle geliştiği ve bu grubun Karmatî adıyla da anıldığı ileri sürülmekle birlikte,[10] Karmatî ismi Mübârekiyye'nin devamıyla gelişen mezhebe, sonraki dönemlerde verilen bir isimdir.[11]

İsmâilîliğin ana akımını devam ettiren Karmatîlik, Muhammed b. İsmail'in ölmediği ve ahir zamanda kāim el-mehdî olarak geri döneceği ön kabulü çerçevesinde şekillenmiştir. Fâtımî Devleti'nin kurucusu Ubeydullah el-Mehdî (296/909-322/934) imametini ilan edene kadar İsmâilîlerin etkin olan kollarının bu inanca sahip olduğu, ancak bu çıkıştan sonra bir bölünmenin gerçekleştiği kabul edilmektedir. Bu bölünme sonucunda İsmâilîler, Kāim'in dönüşünü bekleyenler ve Ubeydullah'ın imametini kabul ederek oluşan yeni öğretiye tabi olanlar şeklinde ikiye ayrılmıştır. Kûfe çevresindeki İsmâilîlerin lideri olan Hamdân Karmat'a (öl. 293/906) nispetle Karmatîlik olarak anılan grup, söz konusu bölünmeden sonra Fâtımî halifelerinin imametini kabul etmeyerek eski öğretiye bağlı kalıp Muhammed b. İsmail'in kāim el-mehdî olarak geri döneceğini beklemeyi yeğleyen kesimin ortak adı olmuştur.[12] Karmatî adının yanı sıra "Batınî" olarak da tanınan mezhep, Kur'an'ın batınında gizli olan hakikatlerin zahire oranla kabuğun içindeki çekirdek olduğunu savunmakta ve zahirin gizlenmiş hakikatlere yönelik işaretler olduğunu ileri sürmektedir.[13]

Veri eksikliği nedeniyle gelişim süreci takip edilemeyen İsmâilîlik,[14] Muhammed b. İsmail'in gaybetinden sonra sistematik bir davet yöntemiyle yayılmaya çalışmış, 4./10. yüzyıl başlardan itibaren Horasan-Mâverâünnehir ve Bahreyn'de hatırı sayılır bir güce kavuşmuştur. Siyasi gücü arkasına almasıyla rahat bir ortama kavuşan

---

6 Nevbahti, *Firaku'ş-Şîa*, 116.

7 Hasan Onat, "Hattâbiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997).

8 Nevbahti, *Firaku'ş-Şîa*, 116.

9 İlahi Zahîr, *el-İsmâîlîyye: Târîh ve Akâid*, 70; Nevbahti, *Firaku'ş-Şîa*, 119.

10 Nevbahti, *Firaku'ş-Şîa*, 120.

11 Ali Avcu, "Karmatîler: Ortaya Çıkışları, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010), 207.

12 Avcu, "Karmatîler: Ortaya Çıkışları, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları", 202.

13 Abdürrahman el-Cevzî, *el-Karâmita*, ed. Muhammed Es-Sabbâğ (el-Mektebü'l-islâmî, 1981), 36.

14 İsmâilîlikte görülen mistik ve batınî etkilerin ilk İsmâilî düşüncelerde mevcut olduğu bilinmektedir. Gnostisizm, Hıristiyanlık ve Maniheizm'den etkiler barındıran senkretik yapının Hattâbiyye arasında oluştuğu ve daha sonra İsmâilîliğe yerleştiği ileri sürülmektedir. Detaylı bilgi için bk. Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 1/151-154.

İsmâilîlik, entelektüel içerik oluşturmaya ve felsefî konularla ilgilenmeye başlamıştır. Bu dönemde felsefeye olan hakimiyeti ile ön plana çıkan Mâverâünnehir dâîsi Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (öl. 333/944), İsmâilî öğretiyi Yeni Eflâtuncu düşüncelerle yeniden tanımlamıştır. İsmâilîliğe Yeni Eflâtunculuğu yerleştiren isim Nesefî olsa da eserlerinin günümüze ulaşmaması, dönüşümün öğrencisi kabul edilen Sicistânî üzerinden takip edilmesine neden olmaktadır. Bu çalışma, söz konusu dönüşümün izinin takip edilebilmesi adına Sicistânî'nin Yeni Eflâtuncu görüşlerine odaklanmakta, Plotinus ile olan ortak yönlerini ve farklılıklarını ortaya koymaya çalışmaktadır. Yeni Eflâtunculuk etkisindeki yeni İsmâilî öğretinin Karmatîlerin yanında Fâtımîler tarafından da kabul edilmesi, söz konusu öğretinin ortaya çıkarılmasını ortak İsmâilî düşünce açısından önemli hale getirmektedir.

Sicistânî özelinde İsmâilîliğin Yeni Eflâtuncu dönüşümüne odaklanmayı hedefleyen çalışma, Plotinus'un Sicistânî'de yankı bulan düşüncelerine yoğunlaşmaktadır. Çalışmada Sicistânî'nin eserlerinin incelenmesi sonucu Plotinus'tan etkilendiği yönleri, Plotinus'un düşüncelerine atıf yapılmak suretiyle karşılaştırmalı biçimde işlenmektedir. Araştırma, İsmâilî düşüncedeki Yeni Eflâtuncu görüşleri ortaya çıkarmayı amaçladığından Sicistânî'nin Plotinus'tan yoğun etkiler barındıran görüşlerine odaklanmış, bütün görüşlerini incelemeyi veya yorumlamayı hedeflememiştir. Söz konusu sınırların aşılmaması adına Sicistânî'nin Tanrı ve âlem görüşlerine ağırlık verilmiştir. İki filozofun cismanî âlem hiyerarşisinde önemli bir yere sahip olan insan başlığının altında, Sicistânî'nin nübüvvet görüşüne de yer verilmiştir. Düşünce dünyasında önemli bir yere sahip olmasına rağmen Plotinus'ta karşılığı olmayan nübüvvet başlığı, araştırmanın belirlenen çerçeveyi aşmaması gözetilerek Sicistânî'nin görüşlerini özetleyecek tarzda, kısaca ele alınmıştır.

2. Araştırmanın Yöntemi

Sicistânî'nin Tanrı ve âlem görüşlerinin, Plotinus'un düşünceleriyle karşılaştırılarak analiz edilmesini hedefleyen bu çalışma, çoğu eserinde sistematik bir çerçeve takip etmeyen Sicistânî'nin görüşlerinin derlenmesi ve başlıklar altında toplanmasıyla, fikirlerinin temelini ortaya koymaya ve parçalardan tüme varmaya çalışmaktadır. Bu yöntem uygulanırken bütünün parçaların toplamından ibaret olmadığı ve fikirlerin ortaya konmasında birçok farklı etkenin varlığı göz önünde bulundurularak Sicistânî'nin görüşlerinin kendi bağlamları içerisinde yorumlanmasına gayret gösterilmiştir. Birincil kaynakların öncelendiği araştırmada, mümkün olduğunca daha orijinal veriye ulaşılmaya çalışılmış, böylece en doğru çıkarımların yapılması hedeflenmiştir. Hem Sicistânî'nin hem Plotinus'un hem de zaman zaman düşüncelerine atıfta bulunulan diğer dâî ve müelliflerin görüşleri tarafsız bir bakış açısıyla yorumlanmaya çalışılmış ve bilimsel etiğin dışına çıkılmamaya özen gösterilmiştir. Buna karşın gerçeğin göreli olması ve nitel

araştırmalarda[15] birden fazla doğrunun varlığı, çalışmanın tamamen nesnel olmasını imkân dışı bırakmaktadır. Araştırmada ortaya konan örneklerin, araştırmacının zihninde oluşan görüşlere kanıt bulma çabasını yansıtması, bir sosyal bilim çalışmasının öznellikten uzak olamayacağını[16] göstermesi açısından zikredilmelidir. Öte yandan söz konusu öznellik gerçekleri gizleme, yönlendirme veya değiştirmeden ziyade, ham veriden anlaşılması güç olan gerçekleri ortaya çıkarmayı amaçlamanın zorunlu bir sonucudur.

Araştırmada geçen kavram ve terimlerin yazımında Türk Dil Kurumunun çevrim içi Türkçe sözlüğü öncelikli müracaat kaynağını oluşturmuş, orada bulunmayan sözcükler için *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'*ne başvurulmuştur. Yazımda birliğin sağlanması ve okuyucunun karışıklık yaşamasının önüne geçmek amacıyla müelliflerin farklı kelimelerle ifade ettikleri aynı kavramlar, mümkün olduğunca tek bir terimle ifade edilmiştir. Örneğin Sicistânî Tanrı için Mübdi', Allah, Hâlik, Bârî; Plotinus "Bir" ve "İyi" gibi isimler kullanmaktayken özellikle zikredilen ismin anlamına vurgu yapılan kısımlar haricinde çalışmanın tamamında "Tanrı" ifadesine yer verilmiştir. Çalışmadaki önemleri ve çokça zikredilmeleri sebebiyle "İlk Akıl", "Küllî Nefs" ve "Kün Emri", baş harfleri büyük ve sonlarına gelen ekler kesme işaretiyle ayrılacak şekilde "Akıl", "Nefs", ve "Emr" şeklinde yazılmıştır. Çalışmada atıf ve kaynak gösteriminde ise İSNAD Atıf Sistemi esas alınmıştır.

3. Araştırmanın Kaynakları

4./10. yüzyılda, mistik İsmâilî öğretiye dahil olan Yeni Eflâtuncu felsefeyi öğreti içinde sistemleştiren dâî olarak ön plana çıkan Sicistânî'nin eserleri arasında, bu çalışmanın omurgasını oluşturması bakımından üç eser diğerlerinden ayrılmaktadır. *Kitâbü'l-İftihâr, el-Mekālîdü'l-melekutiyye* ve *el-Yenâbî'*den oluşan eserler, hacimce diğerlerinden büyük olmanın yanı sıra Sicistânî'nin görüşlerinin büyük kısmını barındırmaları açısından, çalışma boyunca daha çok dikkate alınmıştır. Hayatının son dönemlerinde yazdığı düşünülen *Kitâbü'l-İftihâr,* Sicistânî'nin külliyatında önemli bir yere sahiptir. Tevhid, ruhanî âlem, nübüvvet, imamet, kıyamet ve İslam'ın şartlarının açıklandığı yapıt, diğer mezhep mensuplarına bir reddiye olmanın yanı sıra, İsmâilî düşüncenin üstünlüğünü ve doğruluğunu göstermek üzere kaleme alınmış ve eser boyunca söz konusu üslup devam ettirilmiştir. Eserde bazı konular detaylıca açıklanmış, bazıları ise kısa kesilerek *el-Mekālîdü'l-melekutiyye* adlı esere atıfta bulunulmuştur.

el-Mekālîdü'l-melekutiyye, Sicistânî'nin görüşlerini açıkladığı en hacimli eseri olarak ön plana çıkmaktadır. *Kitâbü'l-İftihâr*'da tevhid, tek başlık altında ele alınmışken *el-Mekālîd*'te aynı konu 18 farklı başlık altında detaylandırılmıştır. Toplam 70 başlıktan oluşan kitap Emr, Akıl, Nefs ile bunlar arasındaki ilişkiler başta olmak üzere ezel-ezelî,

---

[15] Nitel araştırma yöntemi veya paradigmasıyla ilgili detaylı bilgi için bk. John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, ed. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir, çev. Osman Birgin vd. (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018).

[16] Ali Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2012), 89.

cevher, müteşâbih gibi bazı kavramları tanımlamakta ve açıklamaktadır. Kitabın birçok başlığı iddialara cevap veren tarzda atılmıştır. Örneğin ölümden sonra dirilişten bahseden 40. başlık, "Diriliş Bozulup Dağılan Cesetler ile Değil Ruhlarla Olacaktır"[17] şeklinde kaleme alınmıştır. Akıl yürütmeye büyük önem veren Sicistânî, eserde Kur'an âyetlerinden örnekler vermeyi de ihmal etmemiş ancak âyetleri çoğu zaman tevil ederek açıklamıştır. *el-Mekālîd*'te görülen üslubun benzeri *el-Yenâbî*'de de okuyucunun karşısına çıkmaktadır. Hacim olarak *el-Mekālîd*'ten küçük olan *el-Yenâbî*' toplam 40 başlıktan oluşmaktadır. Genel olarak bölümlerin *el-Mekālîd*'e göre kısa tutulduğu *el-Yenâbî*', diğer eserlerin içermediği bazı konuları içermesi açısından önemlidir. Örneğin kitapta iki başlık Hristiyanlıkta kutsal kabul edilen haça ayrılmıştır.[18]

Sicistânî'nin adı geçen üç eserinin ortak özelliği, birbirinden farklı birçok görüşü içeriyor olmaları ve görüşlerin tam bir sıra düzeni içinde ele alınmamış olmasıdır. Buna karşılık *İsbâtü'n-nübû'ât* ve *Keşfü'l-mahcûb* Sicistânî'nin sistemli ve düzenli bir şekilde yazılmış eserlerini teşkil etmektedir. *İsbâtü'n-nübû'ât* geniş hacmine rağmen sadece nübüvvet üzerine yazılmış ve konuyu derinlemesine ele almıştır. Varlıkların birbirlerinden farklı oluşundan başlayarak konuyu nübüvvetin gerekliliğine bağlayan Sicistânî, birçok yönden nübüvvetin gerekli ve zorunlu olduğunu açıkladıktan sonra peygamber kabul ettiği altı nâtığa değinmiştir. Ahir zamanda gelmesi beklenen mehdîyi de ele alan Sicistânî, devir anlayışı ve peygamberlerin devirlerinin ne anlama geldiği konusuyla eseri tamamlamıştır. Sicistânî'nin tüm eserleri Arapça yazılmışken, bir istisna olarak *Keşfü'l-mahcûb* Farsça tercümesiyle basılmıştır. Arapça aslı kaybolan *Keşfü'l-mahcûb*, Sicistânî'nin modern bir kitap gibi hiyerarşik bölümlere ve başlıklara ayrılmış tek eseridir. Sicistânî'nin tüm görüşlerinin bir özetini ihtiva eden kitabın hacminin küçüklüğü ve düzenli yapısı, kitabın bir çeviriden ziyade, başka biri tarafından Sicistânî'nin görüşlerinin derlemesi olarak yazıldığını akla getirmektedir. Bunların dışında Sicistânî'nin kaleme aldığı kitap ve risalelerin varlığının yanında günümüze ulaşmayan bazı eserlerinin isimleri bilinmektedir.[19]

Çalışma boyunca Sicistânî'nin eserlerinden derlenen görüşler, Yeni Eflâtuncu etkinin ortaya çıkarılması adına Plotinus'un görüşleriyle karşılaştırılmıştır. Sağlıklı bir neticeye varılması adına Plotinus'un *Enneadlar* adlı eseri temel kaynak olarak kullanılmıştır. Yazarları belli olmayan *Üsûlucyâ* ve *Fi'l-hayri'l-mahz*'in Yeni Eflâtuncu görüşleri yansıttığı doğru olmakla birlikte, Plotinus'a aidiyeti belli olan ve söz konusu eserlere göre çok daha geniş hacimli olan *Enneadlar*'ın ön planda tutulmasının, Sicistânî'deki Yeni Eflâtuncu etkinin anlaşılması adına daha faydalı olacağı varsayılmıştır. Çalışmanın tamamında, Lloyd P. Gerson'ın editörlüğünde, kendisinin de aralarında bulunduğu bir ekip tarafından çevrilen ve Cambridge Üniversitesi tarafından yayımlanan *The Enneads* adlı kaynak temel alınmış ancak Plotinus'un

---

17 Ebû Ya'kub es-Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, ed. İsmail K. Poonawala (Tunus: Dârü'l-Garbi'l-Islamî, 2011), 183.

18 Ebû Ya'kub es-Sicistânî, *el-Yenâbî*', ed. Mustafa Gâlib (Beyrut: el-Mektebetü't-ticârî, 1965), 146-149.

19 Tüm eserleri için bk. bu çalışma, Sicistânî'nin Eserleri başlığı.

anlaşılması zor düşüncelerinin daha iyi kavranması için eserin diğer versiyonlarına da müracaat edilmiştir. Bunlardan biri A. H. Armstrong'un çevirdiği ve yedi ciltten oluşan *Enneads*, diğeri Ferîd Ceber tarafından çevrilen *Tâsu'âtu Eflutîn* adlı eserdir. Öte yandan Zeki Özcan tarafından seçme bazı kısımların Türkçe'ye çevrildiği *Enneadlar* da zaman zaman müracaat edilen versiyonlar arasındadır.

Bu araştırmadan önce Sicistânî hakkında yapılan çalışmalara bakıldığında, Paul E. Walker ismi ön plana çıkmaktadır. Walker'ın 1974 yılında hazırladığı "Abū Ya'qub Al-Sijistānī and the Development of Ismaili Neoplatonism" başlıklı tez, Sicistânî üzerine hazırlanan ilk çalışma olma unvanına sahiptir. Üç bölümden oluşan tezin ilk bölümü İran'daki İsmâilî dava, Yeni Eflâtunculuğun Müslüman filozoflar tarafından ele alınışı ve İsmâilîliğin Yeni Eflâtunculuktan önceki durumuna yer vermektedir. Çalışmanın ikinci bölümü Sicistânî öncesi dâîlere ve özellikle Nesefî'ye ayrılmışken üçüncü bölüm Sicistânî'nin görüşlerinin açıklanmasından ibarettir. Çalışmanın yapıldığı dönemde Sicistânî'nin bazı eserlerinin henüz gün yüzüne çıkmaması, çalışmanın sınırlı kalmasına yol açmıştır. Belki de bunun bir sonucu olarak söz konusu tez çalışmasından yaklaşık yirmi yıl sonra Walker, *Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abū Ya'qūb Al-Sijistānī* adlı kitabını yayımlamıştır. Walker'ın tez çalışmasına benzerlik gösteren kitap, iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm genel olarak İsmâilîliğe, Sicistânî'ye kadar gelen düşünce birikiminin arka planına ve Sicistânî öncesi dâîlere değinmektedir. Kitabın ikinci bölümü Sicistânî'nin tevhid, âlem ve nübüvvet görüşlerine ayrılmıştır. Kitap Sicistânî ve onun Yeni Eflâtunculuğu üzerine önemli bilgiler içermesine rağmen kısa tutulmuş ve kitapta Sicistânî'nin görüşlerini değerlendirmeye çalışan yoruma dayalı bir dil kullanılmıştır. Çalışmalarında Sicistânî'ye yoğunlaşan Walker, *Abū Ya'kūb al-Sijistānī: Intellectual Missionary* başlıklı bir kitaba daha imza atmıştır.[20]

Batılı yazarların çalışmalarının yanında, özellikle İsmâilîlik üzerine araştırma yapan Türk akademisyenler de çalışmalarında Sicistânî'ye yer vermektedir. Söz konusu araştırmacılar arasında ön plana çıkan Ali Avcu, Horasan-Mâveraünnehir bölgesindeki İsmâilî düşünceye yoğunlaştığı çalışmaları sonucunda *Horasan-Maveraünnehir'de İsmâilîlik* adlı bir kitap kaleme almıştır. Kitabında Sicistânî için ayrı bir başlık açan Avcu, hayatı ve eserleri hakkında önemli bilgilere yer vermiştir. Benzer şekilde *Haşşâşîliğin Tarihsel Arka Planı: İsmâilî Davet Yapılanması* adlı kitabında Muzaffer Tan da Sicistânî'yi müstakil bir başlık altında ele alan araştırmacılar arasındadır.

4. Sicistânî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

4.1. Hayatı

Günümüze ulaşan birçok eserine rağmen hayatı hakkında çok az bilgi sahibi olunan Sicistânî'nin ne doğum tarihi ne de ölüm tarihi bilinmektedir. Çağdaşı İbnü'n-Nedîm'in (öl. 385/995) *Fihrist*'i ve kendisine yakın bir zamanda yaşayan Abdülkāhir el-Bağdâdî'nin (öl. 429/1037-38) *el-Fark Beyne'l-Fırak*'ı gibi eserlerde sadece adı

---

[20] Paul E. Walker, *Abū Ya'kūb al-Sijistānī: Intellectual Missionary* (London, New York: I.B. Tauris, 1998).

geçmekte,[21] hayatından söz edilmemektedir. Nerede yaşadığı bilinmeyen Sicistânî'nin künyesi dolayısıyla Sicistânlı olduğu kabul edilmektedir. Tam adı Ebû Yâ'kûb İshak b/ Ahmed es-Sicistânî olmakla birlikte klasik kaynaklarda isminin sonuna Sicistânî'den çok Siczî nisbesi eklenmektedir. Sicistân'ın diğer isimlerinden biri olarak bilinen Sicz, sadece Sicistânî'ye değil, diğer birçok meşhur âlim ve edebiyatçıya nisbe olmuş ve söz konusu şahıslar "Siczî" nisbesiyle nam salmıştır.[22] Sicistânî ve Siczî'nin yanı sıra "Haysefûc" (خيسفوج), "Dendân" (دندان) veya "Bendâne" (بندانه) lakaplarıyla da tanınan Sicistânî'nin söz konusu lakaplarının "pamuk tohumu" anlamlarına geldiğini söylemek mümkündür. Doğrudan pamuk tohumu anlamına gelen haysefûcun[23] yanı sıra "den" (دنّ) kelimesi, tohuma benzeyen büyükçe testi manasında kullanılmaktadır.[24] Sicistânî'nin görünüşü hakkında fikir sahibi olunmasa da kafa veya vücut şekline bir gönderme tarzında ona pamuk tohumu anlamlarında lakapların takıldığı varsayılmakta, söz konusu göndermelerin amacının ise aşağılamak ve hakaret olabileceği tahmin edilmektedir.[25] Haysefûc ve dendân lakaplarının yanı sıra Bağdâdî'nin Sicistânî'ye bendâne demesi, bendânenin Farsça pamuk tohumu anlamına gelen "pembedâne" (پنبهدانه) sözcüğünün Arapça söylenişi olduğu yönünde yorumlanmış,[26] diğer yandan "Bendân"ın Horasan'ın günümüzde var olmayan bir bölgesine verilen isim olduğu iddia edilmiştir.[27]

Kesin olarak bilinmemekle birlikte Sicistânî'nin doğum tarihinin 271/885 yılı olduğu kabul edilmektedir.[28] Ölüm tarihinin 361/971 yılından sonra olduğuna dair oluşan ittifaktan yola çıkan Avcu, Sicistânî'nin doğumunun ölümüne göre çok erken olduğunu dile getirmekte ve söz konusu tarihin hatalı olduğunu savunmaktadır.[29] 361/971 yılında öldüğü yönünde rivayet olsa da genel olarak ölümünün 361/971-393/1003 yılları arasında gerçekleştiği kabul edildiğinden,[30] Avcu'nun iddiası doğru görünmektedir. Sicistânî'ye atfedilen *el-Mebde' ve'l-me'âd* adlı eserde, 386/996 tarihinde tahta çıkan Hâkim-Biemrillâh için asrın imamı ifadesine yer verildiğine dikkat çeken Ivanow, Sicistânî'nin 386/996 yılından sonra öldürüldüğünün ihtimal

---

21 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Mısır: el-Mektebetü'r-Rahmâniyye, 1348), 268; Kâhir Abdülkâhir el-Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, ed. Muhammed Osman Huşt (Kahire: Mektebetu İbn Sîna, ts.), 248.

22 Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 3/189.

23 Ebû Abdirrahman el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, ed. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahîm es-Sâmerrâî (Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 4/32.

24 Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, ed. Muhammed Avz Mu'rib (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 2001), 14/50.

25 Selman Sâkit, "Nükâti Derbâre-i Keşfü'l-mahcûb-i Ebû Ya'kub Sicistânî", *Ayine-i Mîras* 57 (ts.), 196.

26 Paul E. Walker, *Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abū Ya'qub al-Sijistānī* (New York: Cambridge University Press, 1993), 17; Ali Avcu, *Horasan - Maveraünnehir'de İsmailîlik* (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018), 165.

27 W. Ivanow, *Ismaili Literature* (Tahran: Tehran University Press, 1963), 27.

28 Mustafa Gâlib, *E'lâmü'l-İsmâ'îliyyîn* (Beyrut: Dârü'l-Yekazatü'l-Arabiyye, 1964), 154.

29 Avcu, *Horasan - Maveraünnehir'de İsmailîlik*, 165.

30 Ebû Ya'kub es-Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, ed. İsmail K. Poonawala (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-Islamî, 2000) Muhakkikin girişi, 7.

dahilinde olduğunu dile getirmiştir. Ivanow'un bu ifadesi Avcu'nun iddiasını destekleyen bir yorum hüviyeti taşımaktadır.[31]

Doğum yeri olarak Sicistân ya da diğer adıyla Sistân geçen[32] Sicistânî, bilgi yetersizliği nedeniyle kesin bir noktaya nispet edilememektedir. Nitekim Sicistân bir şehir veya köy değil, birçok şehri sınırlayan büyük bir bölgenin adıdır. Horasan, Kirmân ve Sind bölgeleri arasında kalan[33] Sicistân; günümüzde İran, Afganistan ve Pakistan sınırlarına denk düşmektedir. Sicistân'da doğan Sicistânî'nin Yemen'de İsmâilî eğitim aldığı[34] ve hayatını bir dâî olarak Rey, Mâverâünnehir ve Sicistân'da devam ettirdiği söylenmekte,[35] Muhammed b. Ahmed en-Nesefî'nin (öl. 333/944) ölümünden sonra Horasan'ın baş dâîsi olduğu iddia edilmektedir.[36] Buna göre Sicistân'da doğan Sicistânî, hayatı boyunca çok geniş bir coğrafyaya yayılan Mâverâünnehir ve Horasan bölgesinde bulunmuş, Musul ve Bağdat dâîlerini de o organize etmiştir.[37] Sicistânî'nin sayılan bütün bu şehir ve bölgelerde bulunduğu ileri sürülmüş olmasına rağmen onun yaşadığı yerlerle ilgili herhangi bir bilgi mevcut değildir. Nesefî'nin öldürülmesinden yola çıkan Walker, Sicistânî'nin Horasan'dan ziyade Sicistân'da aktif olduğunu dile getirmektedir.[38] Sicistânî *Kitâbü'l-İftihâr*'da, 322/934 tarihinde hacdan dönerken Bağdat'a uğradığını, Abbâsî halifesi Râzî-Billâh'ın (322/934-329/940), Kāhir-Billâh (317/929-322/934) yerine tahta çıkarıldığı esnadaki karmaşıklığa şahit olduğunu dile getirmektedir.[39] Aslında Sicistânî'nin Rey ve Mâverâünnehir'de bulunduğuna dair çıkarımda bulunmak için kullanılabilecek tarihî veriler mevcuttur ancak bu verilerin Sicistânî'ye işaret edip etmedikleri kesin olmadığından çıkarımlar tahminden öteye geçmemektedir. Nizâmülmülk'ün, Ebû Hâtim er-Râzî'nin (öl. 322/933-34) öldürülmesinden sonra davanın başına geçmek için aday gösterilen iki şahıstan birinin adını İshak olarak zikretmesi ve İshak'ın Rey'de ikamet ettiğini dile getirmesi,[40] Sicistânî'nin Rey'de bulunmuş olduğuna yönelik tahminlerin kaynağını oluşturmaktadır. Sicistânî'nin Mâverâünnehir'de bulunduğunu delillendirmeye çalışan Avcu, Kirmânî'nin Sicistânî hakkında kullandığı "...amacı doğrulara ulaşmak değil, hocasını savunmak..."[41] şeklindeki ifadeden yola çıkarak Sicistânî'nin Mâverâünnehir dâîsi olan Nesefî'nin öğrencisi olduğunu ve

---

31 Ivanow, *Ismaili Literature*, 27.

32 Hanan Şihab Ahmed, *ed-Dâ'î'l-fâtimî Ebî Ya'kub es-sicistânî*, ts., 114.

33 Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Alî en-Nasîbî el-Bağdâdî İbn Havkal, *Sûretü'l-arz* (Beyrut: Dâru Sâdır, Leiden, 1938), 2/411.

34 Gâlib, *E'lâmü'l-İsmâ'îliyyîn*, 154.

35 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye* Muhakkikin girişi 7.

36 S. M. Stern, "The Early Ismā'īlī Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania", *1Bulletin Of The School Of Oriental And African Studies* 23/1 (1960), 80.

37 Ivanow, *Ismaili Literature*, 80.

38 Paul E. Walker, "Abū Tammām and His Kitāb al-Shajara: A New Ismaili Treatise from Tenth-Century Khurasan", *Journal of the American Oriental Society* 114/3 (1994), 345.

39 Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, 176.

40 Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, çev. Mehmet Taha Ayar (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, ts.), 302.

41 Ahmed Hamîdüddîn el-Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, ed. Arif Tamir (Beyrut: Dârü's-sekâfe, ts.), 98.

burada ondan ders almış olabileceğini belirtmekte, böylece Sicistânî'nin Mâverâünnehir'de bulunduğuna dair bir ize ulaşmaya çalışmaktadır.[42]

Sicistânî'nin hayatı hakkındaki bilgi eksikliği, araştırmacıları eldeki verilerden çıkarım yapmaya zorlamaktadır. Nizâmülmülk'ün İshak adına yer vermesi, veri yetersizliği nedeniyle Sicistânî'nin hayatıyla ilgili kaynak olarak kullanılmak zorunda kalınsa da Nizâmülmülk'ün İshak ismi dışında bir bilgi vermemesi, adı geçen kaynağı Sicistânî'yle ilişkilendirmeyi zor bir hale getirmektedir. Söz konusu rivayeti değerlendiren Avcu, İshak denilen kişinin Sicistânî değil, ondan önce davanın başına geçen, Sicistânî'nin davayı ondan devraldığı bir dâî olabileceği ihtimaline değinmektedir.[43] Öte yandan Kirmânî'nin ifadesinden Sicistânî'yle Nesefî arasında hoca-talebe ilişkisi kurmak da Nesefî'ye atfedilen *Mahsûl* adlı kitabın, Nesefî'ye aidiyetinin belli olmaması nedeniyle şüphelidir. Yukarıda geçen ifadede Sicistânî'nin hocasını savunmaya çalıştığını dile getiren Kirmânî, hocanın Nesefî olduğundan söz etmediği gibi, *Mahsûl*'ün müellifine kitabın hiçbir yerinde değinmemektedir. Kirmânî'nin kitabını tahkik eden Tamir, Nesefî'nin adını hiç anmamasının, *Mahsûl*'ün Nesefî'ye ait olmadığına delil teşkil edebileceğine işaret etmekte ve kitabın Nesefî'ye izafe edilmesinin bir hata olabileceğine değinmektedir.[44] *Mahsûl*'ün Nesefî'ye ait olup olmadığı delillendirilemediğinden Nesefî'nin Sicistânî'ye hocalık yapıp yapmadığı da belirsiz kalmakta ve Sicistânî'nin Mâverâünnehir'de bulunup bulunmadığı kesin olarak belirlenememektedir.

Sicistânî'nin ölüm tarihiyle ilgili genel kanı, 361/971 yılından sonra öldüğü yönündedir. Bu tarihten önce öldürüldüğüne dair iddialar söz konusu olmakla birlikte gerçeğe en yakın tarihin 361/971 olduğu[45] ve Saffârî hükümdarı Halef b. Ahmed tarafından[46] Taberistan'da öldürüldüğü yönündedir.[47] Ivanow Sicistânî'ye atfedilen *el-Mebde' ve'l-me'âd* adlı risalede, 386/996 yılında iktidara yükselen Hâkim-Biemrillâh için "Asrın imamı" ifadesinin geçmesinden yola çıkarak Sicistânî'nin ölümünün bu tarihten sonra olabileceğini dile getirmektedir.[48] Sicistânî'nin sadece *el-Mebde' ve'l-me'âd*'da değil *Risâletü'l-mevâzîn*'de de aynı ifadeyi kullandığını ileri süren Poonawala, bu nedenle ölüm tarihinin 386/996 ile 393/1002-3 yılları arasında olması gerektiğini savunmaktadır.[49]

Sicistânî'nin eğitimini Yemen'deki İsmâilî medreselerde aldığı, mezun olduktan sonra dava için aktif çalışmaya başladığı ileri sürülmektedir.[50] Bu iddiada bulunan Gâlib'in kaynağını belirtmediğini dile getiren Avcu, söz konusu iddianın amacının

---

42 Avcu, *Horasan - Maveraünnehir'de İsmailîlik*, 166.

43 Ali Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2011), 307.

44 Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd* Muhakkikin girişi, 6.

45 Ahmed, *ed-Dâ'î'l-fâtimî Ebî Ya'kub es-sicistânî*, 117.

46 Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr* Muhakkikin girişi 13.

47 Ebû Ya'kub es-Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, ed. Arif Tamir (Beyrut: Dârü'l-Maşrik, 1982), "Giriş", h.

48 Ivanow, *Ismaili Literature*, 27.

49 İsmail K. Poonawala, *Biobibliography of Ismā'īlī Literature* (Malibu: Undena Publications, 1977), 93.

50 Gâlib, *E'lâmü'l-İsmâ'îliyyîn*, 154.

Sicistânî'nin Karmatîliğinin gizlenmesi olduğunu savunmaktadır.[51] Buna göre Sicistânî'nin Yemen'de eğitim aldığının ortaya atılmasıyla en başından beri Fâtımîlere tabi olduğu izlenimi yaratılmakta, Karmatî kimliği gizlenmeye çalışılmaktadır. Sicistânî'nin Yemen'de eğitim görmediğini destekler mahiyette, İran'ın İsmâilî medreselerinde yetiştiğini dile getiren Poonawala, söz konusu medreselerin Yeni Eflâtunculuğa ve Karmatîliğe meyilli olduklarını dile getirmektedir.[52] Sicistânî'nin Fâtımî halifelerini imam kabul etmek yerine Kāim'in dönüşünü desteklemesi, Ubeydullah el-Mehdî'nin (öl. 322/934) İsmâilî inancı değiştirmesinden sonra onları desteklemeyenlerin Karmatî adıyla anılması[53] bağlamında Sicistânî'yi Karmatî yapmaktadır.[54] 341/953-365/975 yılları arasında idareyi elinde bulunduran Fâtımî halifesi Muiz-lidînillah'ın onu ikna etmesine kadar Fâtımî karşıtı olduğu iddia edilen Sicistânî'nin, Muiz'le anlaştıktan sonra Fâtımî inancının görüşlerini savunduğu ileri sürülmektedir.[55] Diğer yandan Sicistânî'nin 322/934 yılında hacca gitmesine işarette bulunan Avcu, hacca gitmesini İsmâilî davete henüz katılmadığına ya da henüz şeriatın nesh edildiği fikrine sahip olmadığına yormaktadır.[56] Avcu'nun bu yorumu doğru kabul edildiğinde Sicistânî'nin 322/934 tarihiyle Muiz'in halife olduğu 341/953 tarihleri arasındaki bir dönemde Karmatî olduğu, ardından Fâtımîlere tabi olarak İsmâilî daveti sürdürdüğü sonucuna varılabilir. Sicistânî'nin, şeriatın nesh edildiğini savunduğu bir dönem geçirdiği ancak Fâtımîlere tabi olduktan sonra bu görüşünden vazgeçtiği dile getirilmekte,[57] ancak Sicistânî'nin eserleri incelendiğinde onun tutarlı bir şekilde Kāim'in zuhuruna kadar şeriatın gerekliliğini savunduğu görülmektedir. Sicistânî'nin tenasühü savunduğuna dair görüşlerinin bulunduğunu iddia eden kaynaklar[58] mevcut olmakla birlikte ne tenasüh ne de şeriatın neshi hiçbir eserine dayandırılamadığından,[59] bu görüşleri doğrudan Sicistânî'ye izafe etmek mümkün olmamaktadır. Bu iddialar, diğer mezhep mensuplarının İsmâilîleri karalamaya yönelik ithamlarının ya da Sicistânî'nin Nesefî'yi savunması nedeniyle Nesefî'ye isnad edilen tenasüh görüşünün ona da dayandırılması sonucunda ortaya atılmış olabilir. Sicistânî'nin eserlerinde tenasühü ve şeriatın kaldırılmasını savunduğuna dair görüşlerini içeren kısımların, sonraki dönemlerde Fâtımî inancına uygun olarak değiştirilmiş olabileceği ifade edilmektedir.[60] Öte yandan bazı çağdaş araştırmacılar,

---

51 Avcu, *Horasan - Maveraünnehir'de İsmailîlik*, 165.

52 Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr* Muhakkikin girişi, 14.

53 Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu*, 38.

54 Nizâmülmülk de X. yüzyılda İsmâilîlerin tamamına Karmatî dendiğini dile getirmektedir. Bk. Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 304.

55 Wilferd Madelung, "İsmâilîlik: Eski ve Yeni Davet", çev. Muzaffer Tan, *Dini Araştırmalar* 9/25 (2006), 289.

56 Avcu, *Horasan - Maveraünnehir'de İsmailîlik*, 166.

57 Avcu, *Horasan - Maveraünnehir'de İsmailîlik*, 174; Ali Avcu, "Erken Dönem İsmaililiğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2009), 282-283.

58 Ebu'r-Reyḥân Muḥammed b. Aḥmed el-Ḫârezmî el-Bîrûnî, *Taḥḳîḳu mâ li'l-Hind min Maḳûletin Maḳbûle fi'l-ʿAḳl ev Merẕûle* (Beyrut: y.y., 1403), 48.

59 Avcu, *Horasan - Maveraünnehir'de İsmailîlik*, 175.

60 Avcu, *Horasan - Maveraünnehir'de İsmailîlik*, 175.

eserlerinde ne tenasühü ne de şeriatın kaldırıldığını savunan Sicistânî'nin bazı görüşlerinin bir çeşit tenasühü çağrıştırdığını dile getirmektedir.[61] Kāim'in zuhuruna kadar şeriatın gerekliliğine vurgu yapmasının yanı sıra özel bir başlık[62] açarak tenasühü reddetmesi, Sicistânî'nin bu yöndeki görüşlerinin anlattığı biçimde yorumlanmasını gerektirmektedir.

4.2. Öncüleri: Ebû Hâtim er-Râzî - Muhammed en-Nesefî

Sicistânî'nin Horasan dâîliğine giden süreçte İsmâilî davet 3./9. asırdan itibaren, Abbâsîlerin baskısı nedeniyle daha rahat ortam bulabilmek adına Horasan'da etkin olmuş ve yayılmıştır.[63] Horasan'da faaliyette bulunan ilk dâînin Halef adında biri olduğu söylenmektedir. İsmâilî davetin Horasan'daki başlatıcısı konumunda bulunan Halef'ten sonra Ahmed, ondan sonra da Gıyâs isimli bir dâî davetin liderliğini devralmıştır. Halkın teveccühünü kazanarak İsmâilîliğin yayılmasında önemli katkıda bulunan Gıyâs, Merverrûz emiri Hüseyin b. Ali el-Merverrûzî'yi İsmâilîliğe kazandırarak güçlü bir konuma ulaşmış[64] ancak Kāim'in zuhur zamanını belirtmesi, onun gözden düşmesine ve İsmâilî davetin yara almasına neden olmuştur. Gıyâs'ın belirttiği tarihte Kāim'in zuhur etmemesi, halkın ona ve İsmâilî davaya olan inancını sarsmış, bozulan imajı toparlamak Ebû Hâtim er-Râzî'ye kalmıştır.[65]

Ebû Hâtim er-Râzî (öl. 322/933-34)

Dil bilimci kimliğiyle ön plana çıkan,[66] edebiyat bilgisi yüksek ve hadis ilmine vâkıf[67] olan Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân el-Leysî er-Râzî, aynı zamanda Ebû Hâtim el-Versânî ya da Versinânî olarak da bilinmektedir.[68] Rey civarında, Paşâpûye adı verilen bölgede dünyaya geldiği, Fars asıllı olduğu, 3./9. asrın ikinci yarısında doğduğu ve eğitimini Bağdat'ta aldığı tahmin edilmektedir.[69] Ebû Hatim'in Fars asıllı sanılmasının Farsçaya olan hakimiyetinin yanlış anlaşılmasının bir sonucu olduğu ve Fars değil Arap asıllı olduğu da iddia edilmektedir.[70] Ebû Hâtim'in Rey'de dâîlik görevini sürdürdüğü ancak daha sonra Bağdat'a geçerek hayatına orada devam

---

61 Asiye Tığlı, "İsmâilîlik'te Nefsânî Diriliş ve Tenasüh İnancı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (2022), 26.

62 Kırk Dördüncü İklîd, Tenasühün Batıl Olması Hakkında. Bk. Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 200.

63 Avcu, *Horasan - Maveraünnehir'de İsmailîlik*, 114; Abdullah Ömer Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 104.

64 Poonawala, *Biobibliography of Ismāʿīlī Literature*, 33.

65 Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 300; Muzaffer Tan, "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk İsmâʿîli Faaliyetler", *Dini Araştırmalar* 10/30 (2010), 61-64.

66 Mansur Teyfur, "Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî'nin Hayatı, Eserleri ve İsmâiliyye Mezhebi ile Olan İlişkisi", *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2016), 132.

67 Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 300.

68 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 266.

69 Muzaffer Tan, *Haşşâlîliğin Tarihsel Arka Planı: İsmaili Davet Yapılanması* (Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2017), 121.

70 Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbü'z-zîne*, ed. Hüseyin b. Feyzullah el-Hemedânî (Müessesetü'l-Hemedânî's-Sekâfiyye, 2010) Muhakkikin girişi, 1/29.

ettiğini dile getiren Tamir, Ebû Bekir Zekeriya er-Râzî'yle[71] (öl. 313/925) aynı dönemde yaşadığını, felsefi konularda aralarında tartışma toplantılarının gerçekleştiğini ve Ebû Hâtim'in söz konusu toplantılardaki tartışılan konuları *A'lâmü'n-nübüvve* adlı eserinde telif ettiğini belirtmektedir.[72]

Gıyâs adı verilen dâînin Kāim için zaman tayin etmesi ve tayin edilen zamanda Kāim'in zuhur etmemesi sonucu İsmâilî davetin büyük yara aldığını, insanların İsmâilîlerden uzaklaştığı gibi onlara meyleden yöneticilerini de eleştirdiklerini dile getiren Nizâmülmülk, Ebû Hatim'in söz konusu kötü durumu toparlayabildiğini ve halkı tekrar yanına çekebildiğini belirtmektedir. Deylem bölgesinde bozulmuş İsmâilî imajı düzeltebilmesi ve halkın yanı sıra yöneticileri de kendi safına çekebilmesi, Ebû Hâtim'in davet konusunda başarılı olduğunu göstermektedir. Halk üzerinde büyük etki yaratmayı başaran Ebû Hâtim, yöneticilerin İsmâilî olması gerektiği konusunda bile halkı ikna edebilmiş ancak kendinden önceki dâînin hatasını tekrarlamaktan kurtulamamıştır. Halka Kāim'in zuhur etmesinin yakın olduğunu söyleyen Ebû Hâtim, belirttiği tarihte zuhurun gerçekleşmemesi nedeniyle insanların hışmına uğramış ve bu olaydan yaklaşık altı yıl sonra, 322/934 yılında öldürülmüştür.[73] Madelung, Nizâmülmülk'ün bahsettiği zuhur tarihinin Jüpiter ve Satürn'ün kavuşmasına denk gelen 316/928 tarihi olduğunu, Karmatîlerin bu tarihte Kāim'in zuhur edeceği konusunda yoğun propagandada bulunduğunu ve Ebû Hâtim'in bu tebliğde en etkin kişi olduğunu ileri sürmektedir.[74] Kāim'in gelişini insanlara yaymada öne çıkmasıyla yüksek bir konum elde eden Ebû Hâtim, zuhurun gerçekleşmemesi üzerine bu zamana kadar onu destekleyen yönetici Merdâvic'in ona düşman olması sonucunda kaçmak zorunda kalmış, Azerbaycan yöneticisi Müflih'e sığınmış ve muhtemelen orada ölmüştür.[75]

Ebû Hâtim'in *A'lâmü'n-nübüvve, Kitâbü'l-ıslah, el-Cami', er-Rec'a ve Kitâbü'z-Zîne*'den müteşekkil beş eserinin olduğu zikredilmektedir.[76] İsmâilî dâî İdrîs İmâdüddîn (öl. 872/1468) *Kitâbü'z-Zîne* adlı eserinin ciltsiz ve başka evraklarla karışık bir şekilde Fâtımî halifesi Kāim-Biemrillâh'a ulaştırıldığını, Kāim-Biemrillâh'ın kitabı incelediğinde bazı yerlerinin değiştirildiğini fark ettiğini ileri sürmektedir.[77] İdrîs İmâdüddîn'in amacı, Kāim-Biemrillâh'ın imametini vurgulamak olsa da bu rivayetiyle Ebû Hâtim'in Karmatî değil İsmâilî olduğunu savunmuş olmaktadır. Zahiren dil ve belagat kitabı olan *Kitâbü'z-Zîne*'nin batınında İsmâilî davanın esaslarını gizlediğini

---

71 Literatürte adı daha çok mülhid ve zındık diye anılan, deist görüşleriyle bilinen ünlü hekim ve filozof. Mahmut Kaya, "Râzî, Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007).

72 Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd* Muhakkikin girişi, 9.

73 Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 301-302.

74 Madelung, "İsmâilîlik: Eski ve Yeni Davet", 285.

75 S. M. Stern, "Abū Ḥātim al-Rāzī", *Encyclopaedia of Islam* (Erişim 04 Haziran 2022); Tan, *Haşşâlîliğin Tarihsel Arka Planı: İsmaili Davet Yapılanması*, 125-126.

76 Poonawala, *Biobibliography of Ismā'īlī Literature*, 38-39; Teyfur, "Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî'nin Hayatı, Eserleri ve İsmâiliyye Mezhebi ile Olan İlişkisi", 140.

77 Hasan b. Abdullah el-Kureşî İdrîs İmâdüddîn, *Uyûnü'l-ahbâr ve Fünûnü'l-âsâr*, ed. Mustafa Gâlib (Beyrut: Dârü'l-Endelüs, ts.), 5/169.

ileri süren İdrîs İmâdüddîn, Kāim-Biemrillâh'ın kitaba baktığında ondaki tahrifi anlamasının vehbî bilgisi sayesinde olduğunu, bunun da onun imam olduğuna delil olacağını ima etmektedir. İdrîs İmâdüddîn'e göre zahirde dil ve belagat kitabı şeklinde görünen *Kitâbü'z-Zîne* sadece dâî ve imamın anlayabileceği şifreler içermekte ve Kāim-Biemrillâh bakar bakmaz bunu anlayabilmektedir.

İdrîs İmâdüddîn'in yukarıdaki rivayetinden hareketle çağdaş İsmâilîlerin Ebû Hatîm'i Fâtımî dâîsi kabul ettiklerini dile getiren Avcu, Fâtımî halifelerinin kendilerini imam ilan etmiş olmalarına rağmen Ebû Hâtim'in 316/928 yılında Kāim'in zuhurunu haber verdiğini ve Fâtımîlerin İsmâilî öğretide yaptığı değişiklikleri kabul etmediğini öne sürerek Karmatî olma ihtimalinin daha yüksek olduğunu savunmaktadır.[78] Madelung Ebû Hâtim'in Karmatî olduğu konusunda son derece net konuşmakta ve Bahreyn Karmatîlerinin lideri Ebû Tâhir el-Cennâbî'yle (öl. 332/944)[79] mektuplaştığını dile getirmektedir. Madelung'a göre 316/928 yılı geçip de Kāim zuhur etmeyince İran milliyetçisi olan Ebû Tâhir, iktidarını mehdî olduğunu iddia ettiği Ebû Zekeriya ya da Zekeriya[80] adında İranlı bir gence teslim etmiştir. Mehdînin gelişiyle keşif devrinin başladığını ileri süren Ebû Tâhir, İsmâilî dâîlerin savunduğu doktrine karşı çıkmıştır.[81] Bu olay sonucunda İsmâilî davanın büyük yara almasının yanı sıra dâîler de zor durumda kalmıştır. Lewis, Ebû Hâtim'in de aralarında bulunduğu bir grup dâînin kendileri, davaları ve Ebû Tâhir'in onları dışlaması nedeniyle üzüntüden ölecek seviyeye geldiklerini dile getirerek olaydan duydukları derin üzüntüyü ve yaşadıkları olumsuz durumu tarif etmeye çalışmıştır.[82] Söz konusu hadisede Ebû Tâhir'le birlikte hareket eden ya da Ebû Tâhir'in düşüncelerinden faydalandığı dâînin ise Sicistânî'nin hocası Nesefî olduğu iddia edilmektedir.

Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (333/944)

Tam adı Ebü'l-Hasan Muhammed b. Ahmed olan Nesefî'nin nisbesi hakkında farklı rivayetler mevcuttur. Çağdaş araştırmacılar Nesefî'yi tercih etmekle birlikte Nizâmülmülk "Nahşebî",[83] Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî, "Bezdevî",[84] Gâlib "Berdeğî" (**البردغي**)[85] nisbesini kullanmaktadır. İsferâyînî ile Nizâmülmülk'ün rivayetlerini birleştiren Avcu Nesefî'nin tam adını Muhammed b. Ahmet en-Nahşebî el-Bezdevî olarak vermektedir.[86] Nesefî'nin Horasan dâîsi Hüseyin b. Ali el-Mervezî'nin öğrencisi olduğunu iddia eden Gâlib, aldığı eğitimden sonra Mâverâünnehir'e geçtiğini, ikna etmeyi başardığı devlet yetkilileri sayesinde hızla yükselme fırsatı elde ettiğini ve

---

78 Avcu, *Horasan - Maveraünnehir'de İsmailîlik*, 131-133.

79 Mustafa Öz, "Cennâbî, Ebû Tâhir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993).

80 Detaylı bilgi için bk. Michael Jan De Goeje, *el-Karâmite*, ed. Hüsnî Zîne (Beyrut: Dâru İbn Haldûn, 1978), 103-107.

81 Madelung, "İsmâilîlik: Eski ve Yeni Davet", 285-286.

82 Bernard Lewis, *The Origins of Isma'īlism* (Cambridge: W. Heffer & Sons Ltd, 1940), 87.

83 Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 302.

84 Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, ed. Kemal Yusuf el-Hût (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 141.

85 Sicistânî, *el-Yenâbî'* Muhakkikin girişi, 29.

86 Avcu, *Horasan - Maveraünnehir'de İsmailîlik*, 153.

nihayet Sâmânî hükümdarı Nasr b. Ahmed'e (301/914-331/943)[87] ulaşarak onu İsmâilî yaptığını dile getirmektedir.[88] Buhara ve Semerkand'da birçok kişiyi İsmâilî saflara katan Nesefî'nin, Mervezî'nin yönlendirmesiyle Mâverâünnehir'e geldiğini dile getiren Büstî, Nesefî'nin Mervezî'nin öğrencisi olduğunu doğrudan söylemese de bu ifadesiyle Gâlib'i doğrulamış olmaktadır.[89] Nizâmülmülk de Nesefî'nin büyük bir taraftar kitlesine sahip olduğunu ve bağımsızlığını ilan edecek seviyeye geldiğini dile getirmektedir.[90]

Hiçbir eseri günümüze ulaşmamış olmasına rağmen Nesefî'ye birçok kitap isnat edilmektedir. Başlıcalarını *Mahsûl*'ün oluşturduğu kitaplar *Unvanü'd-dîn, Usûlü'ş-şer', ed-Davetü'l-münciyye, Kitabü'l-Mesâbîh, Kitâbü'l-Huteb, Kitabu Keyfiyyeti Kevni'l-âlem* şeklinde sıralanmaktadır.[91] Yaygın kanı, *Mahsûl*'ün Nesefî'nin kitabı olduğu şeklinde olmasına rağmen kitabın ona ait olup olmadığı Tamir tarafından tartışma konusu yapılmıştır.[92] Nesefî'nin görüşleri söz konusu kitap üzerinden değerlendirilip eleştirilmekte ancak bazı İsmâilî müellif ve dâîler kitabın ona ait olduğunu doğrulamamaktadır. Ebû Hâtim er-Râzî ile Sicistânî'nin görüşlerini karşılaştırmak üzere *er-Riyâd* adlı kitabı telif eden Hamîdüddin Kirmânî (öl. 411/1020'den sonra), *Mahsûl*'den söz ederken kitabın kime ait olduğuna değinmemekte bunun yerine "*Mahsûl*'ün yazarı" (**صاحب المحصول**) ifadesini kullanmaktadır.[93] Aynı şekilde geç dönem İsmâilî dâî İdrîs İmâdüddîn (öl. 872/1468) kitabın yazarının adını kullanmaktan geri durarak Kirmânî gibi "*Mahsûl*'ün yazarı" ifadesine başvurmakta ya da büyük ve övgüye layık âlim anlamında "Şeyhü'l-hamîd" (**الشيخ الحميد**) sözüyle *Mahsûl*'e atıfta bulunmaktadır.[94] Buna rağmen çağdaş araştırmacılar, kitabın Nesefî'ye ait olduğu ön kabulü üzerinden konuyu temellendirme yoluna gitmektedir. *Mahsûl*'ün Nesefî'nin eseri olduğunu dile getiren birden fazla kaynağa[95] atıf yapan Avcu, kitabın ona aidiyeti konusunda şüpheye yer vermemekte, bunu dile getirirken İsmâilî müellif Nâsır-ı Hüsrev'e (öl. 465/1073'ten sonra) özellikle vurgu yapmaktadır.[96] *Mahsûl*'ün Nesefî'ye ait olduğuna dair çok sayıda kaynak bulunmakla birlikte, bu kaynakların bir kısmını

---

87 Ahmet Güner, "Nasr b. Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006); C. Edmund Bosworth, "NAṢR (I) B. AḤMAD (I) B. ESMĀʿIL", *Encyclopaedia Iranica Online* (Erişim 07 Haziran 2022).

88 Sicistânî, *el-Yenâbî'* Muhakkikin girişi, 29.

89 Ebü'l-Kāsım el-Büstî, "Keşfu esrâri'l-Bâtıniyye ve gavâri mezhebihim", *el-İsmâ'îlîyyun: Keşfü'l-esrâr ve Nakdü'l-efkâr*, kitap editörü Âdil Sâlim Abdülcâdir (Kuveyt, 2002), 147.

90 Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 303.

91 Poonawala, *Biobibliography of Ismāʿīlī Literature*, 43; Âdil Sâlim Abdülcâdir, *el-İsmâ'îlîyyun: Keşfü'l-esrâr ve Nakdü'l-efkâr* (Kuveyt, 2002), 149.

92 Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd* Muhakkikin girişi, 6.

93 Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 49.

94 İdrîs İmâdüddîn, *Uyûnü'l-ahbâr*, 5/170.

95 Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, 247; Ebû Muîn Nâsır-ı Hüsrev, *Câmiʿu'l-hikmeteyn*, ed. Henry Corbin - Muhammed Muîn (Tahran: Kitabhane-i Tahûrî, 1342); Seyfüddîn Ebû Bekr b. Abdillâh b. Aybek ed-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer ve Câmiʿu'l-gurer*, ed. Salâhüddîn el-Müncid (İsa el-Bâbî el-Halebî, 1971), 6/95; İsferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, 141.

96 Avcu, *Horasan - Maveraünnehir'de İsmailîlik*, 162.

İsmâilî karşıtı müellifler oluşturmaktadır. İsmâilî müellif ve dâîlerin ise kitabın Nesefî'ye aidiyeti konusunda ikiye ayrıldıkları gözlenmektedir. Poonawala'nın belirttiğine göre Yemenli dâî Abbâs Şemsüddîn (öl. 779/1378), *Mahsûl*'ün, Sicistânî'nin hocası Nesefî'ye ait olduğunu açıkça dile getirirken Nizârî dâî Şihâbüddîn Ebû Firâs (öl. 947/1540-41) eseri Hekîm es-Sâdık adında birine nispet etmektedir.[97] Poonawala'ya göre Ebû Firâs'ın eserini tahkik eden Tamir, onun söz konusu ifadelerinden yola çıkarak *Mahsûl*'ün Nesefî'ye ait olduğu ön kabulüne temkinli yaklaşmıştır.[98] Öte yandan Tamir'in de belirttiği gibi Kirmânî'nin *Mahsûl*'den söz ederken Nesefî'nin adının anmaması, bilinçli bir görmezden gelme gibi görünmekte ve özel bir sebebinin olduğunu akla getirmektedir.[99] Kirmânî'nin bu tutumunun sebebi, kitabın Horasan-Mâverâünnehir bölgesinde 3./9. yüzyılın son yarısında aktif olan başka bir dâîye ait olmasının yanında, aşağıda detaylandırılan İranlı mehdî konusu nedeniyle Nesefî'nin adını anmaktan çekinmek de olabilir.

Mahsûl'ün Nesefî'ye aidiyeti konusu üzerinde durulmasının sebebi, Nesefî'nin İsmâilî felsefe açısından kilit bir noktada konumlandırılmasıdır.[100] Yeni Eflâtunculuğu İsmâilî düşünceyle birleştiren dâî olarak kabul edilen[101] Nesefî'nin fikirlerine ulaşmanın tek yolu olan *Mahsûl*, araştırmacılara Nesefî ve İsmâilîliğin Yeni Eflâtunculukla buluşması hakkında konuşma imkânı sağlamaktadır. Sicistânî'nin Nesefî'nin yolunu sürdüren dâî adıyla anılması, *Mahsûl*'ün müellifini bu çalışma açısından da önemli hale getirmektedir. Müellifinin kimliği bir yana bırakıldığında kitabın kendisine ulaşılmasa da birçok kaynak üzerinden *Mahsûl* adlı kitabın varlığı sabit olmakta ve Sicistânî'nin yine kayıp olan kitabı *Nusra*'yı *Mahsûl*'ü savunmak için yazdığı doğrulanmaktadır. Hal böyle olunca yazarının kimliğinden bağımsız bir şekilde *Mahsûl*'ün yazarının İsmâilî dava ve felsefe açısından çok önemli bir dâî, İsmâilîliğe Yeni Eflâtunculuğu sokan kişi ve Sicistânî'nin öncüsü olma rolünü korumaktadır. Aksi yönde bir rivayet olmadığı müddetçe de bu kişinin Nesefî olup olmadığının bir önemi yoktur.

Nesefî'nin rolü Yeni Eflâtunculuğun İsmâilî davete entegre edilmesiyle sınırlı değildir. Madelung, Bahreyn'de kurulan Karmatî devletine en parlak dönemini yaşatan hükümdar Ebû Tâhir el-Cennâbî'nin mehdî olduğu gerekçesiyle iktidarını Zekeriya adında İsfahanlı bir gence teslim etmesinde ve keşf devrinin başlatmaya yönelik uygulamalarındaki motivasyonu Nesefî'nin *Mahsûl* kitabından aldığını iddia etmektedir. Madelung'a göre Nesefî söz konusu kitabıyla İsmâilî davayı değiştirmiş, Yeni Eflâtunculukla bağdaştırmış ve yeni öğreti, Fâtımîler dahil tüm İsmâilîlerce kabul

---

97 Ebû Firâs'ın ifadeleri için bk. Şihâbüddîn Ebû Firâs, *Kitâbü'l-Îzâh*, ed. Arif Tamir (Beyrut: Matbaatü'l-Katolikiyye, 1964), 26.

98 Poonawala, *Biobibliography of Ismāʿīlī Literature*, 43.

99 Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd* Muhakkikin girişi, 6.

100 Stern, "The Early Ismāʿīlī Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania", 79.

101 Walker, *Early Philosophical Shiism*, 55.

edilmiştir. Karmatîler ise Nesefî'nin fikirlerinden yola çıkarak keşf devrinin başladığını ve şeriatın kaldırıldığını ileri sürmüşlerdir.[102]

Karmatîlerin ilan ettiği keşf devrini savunurken şeriatın kaldırıldığını, yeni dinin Âdem peygamberin dinî olduğunu söylediklerini iddia eden Madelung, Nesefî'nin Âdem'in şeriatının olmadığı yönündeki görüşünün, Karmatîlerin başlattığı keşf devri için malzeme oluşturduğunu ileri sürmektedir.[103] Nesefî'ye reddiye yazan Ebû Hâtim'in Âdem'in şeriatının olduğunu kanıtlamaya çalışması Madelung'un iddiasını doğrulamaktadır. Nesefî'nin öğretilerinden yola çıkan Ebû Tâhir, şeriatsız bir dönem denemiş ancak işlerin sarpa sarması neticesinde, o gün daha çok Karmatîlik adıyla temsil edilen İsmâilîlik büyük bir sarsıntı yaşamıştır. Sadece Âdem'in şeriatının olmadığına dair görüşüne vurgu yapılan Nesefî'nin sahte mehdî olayında bir dahlinin olup olmadığı bilinmemektedir. Muhtemelen Ebû Tâhir ve Zekeriya, Nesefî'nin söz konusu görüşüne atıfta bulunarak şeriatsız dönemin imkânını ortaya koymaya çalışmıştır.

İsmâilî dâîler arasındaki en önemli filozof olduğu iddia edilen Nesefî, Yeni Eflâtunculuk etkisinde yeni görüşler ortaya koyarak İsmâilî inancı geliştirmiş, halefi, kimilerine göre öğrencisi Sicistânî onun yolunu devam ettirmiş ve onun serdettiği görüşleri savunmaktan vazgeçmemiştir.

4.3. Eserleri

***Kitâbü'l-İftihâr* (كتاب الافتخار):** Sicistânî'nin diğer mezhep mensuplarına reddiye olarak yazdığı eseridir. Poonawala tarafından neşredilen kitap İsmâilî mezhebinin görüşlerini bir bütün olarak özetleyen bir yapıda hazırlanmıştır. Tevhit ve diğer iman esasları, nübüvvet, imamet, meâd ve ibadetlere yer verilen kitapta bir meydan okuma söz konusudur. İsmâilîlik dışındaki mezheplerin görüşleri açıklandıktan sonra bu görüşlerin yanlış olduğu kanıtlanmaya çalışılmış ve ardından İsmâilî inancın doğruluğu ileri sürülerek bunun bir iftihar ve övünme vesilesi olduğu belirtilmiştir. Tamamının bu düzen içinde yazıldığı kitabın adının "*Kitâbü'l-İftihâr*" olmasının sebebi budur.

***el-Mekālîdü'l-melekûtiyye* (المقاليد الملكوتية):** Sicistânî'nin tevhit, ruhanî âlem, imamet ve diğer İsmâilî ilkelerle ilgili görüşlerini, diğer kitaplarına nazaran daha genişçe açıkladığı eser, *Kitâbü'l-İftihâr* gibi Poonawala tarafından neşredilmiştir. Kitap tevhitle başlasa da sistematik bir düzen takip edilmemiş, birçok başlık, bir soruya cevap veren tarzda yazılmıştır. İklîd (**الاقليد**) ile aynı kökten gelen Mekālîd (**المقاليد**) hazineler ve anahtarlar manasına gelmekte,[104] melekût (**الملكوت**) ise hükümranlık, güç ve azametin[105] yanı sıra ruhanî varlıklara has gayb âlemi anlamına gelmektedir.[106] Bu bağlamda *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye* gayb âleminin veya ruhanî âlemin anahtarları

[102] Madelung, "İsmâilîlik: Eski ve Yeni Davet", 285.
[103] Madelung, "İsmâilîlik: Eski ve Yeni Davet", 286.
[104] Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 3/366.
[105] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, ts., 10/492.
[106] İbrahîm Mustafa vd., *el-Muʿcemü'l-vasît* (Dârü'd-Daʿve, ts.), 2/886.

ve/veya hazineleri demektir. Eserdeki başlıklar, birinci iklîd,[107] ikinci iklîd şeklinde sıralanmış ve iklîdlerin sayısı yetmişe tamamlanmıştır.

***el-Yenâbî‘* (الينابيع):** Mustafa Gâlib tarafından neşredilen kitap yapı olarak *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*'ye benzerlik göstermekle birlikte hacim olarak ondan küçüktür. Eser Sicistânî'nin tevhit, ruhanî ve cismanî âlem ile ilgili görüşlerini içermektedir. Yenâbî‘ kaynak ve pınar anlamına gelen yenbû‘un (**ينبوع**) çoğuludur. Bu eserde de başlıklar yenbû‘ bir, yenbû‘ iki şeklinde atılmış ve toplamda kırk yenbû‘ ile eser tamamlanmıştır.

***İsbâtü'n-nübû'ât* (اثبات النبوات):** Adından da anlaşıldığı üzere Sicistânî'nin peygamberliğin kanıtlanması amacıyla yazdığı kitaptır. Arif Tamir tarafından neşredilen kitap âlemdeki varlıkların özelliklerinden ve farklı yapıda olduklarından yola çıkarak insanlardaki farklılıklara değinmekte ve peygamberlerin diğer insanlardan üstünlüğüne zemin hazırlamaktadır. Peygamberliği birçok açıdan kanıtlamaya çalışan eser peygamberlerin özellikleri, geçmiş peygamberlerin tarihleri, şeriatın gerekliliği ve kaldırılmasındaki hikmet gibi konulara değinmektedir.

***Keşfü'l-mahcûb* (كشف المحجوب):** Sicistânî'nin Farsça tek eseridir. Diğer kitaplarına nazaran son derece sistemli ve düzenli olan kitap yedi bölümden oluşmaktadır. Tevhit, Akıl, Nefs, âlem ve nübüvvetle ilgili konulardan oluşan kitap, Sicistânî'nin görüşlerinin bir özeti gibi görünmektedir. Ivanow kitabın Arapça yazıldığını, sonradan Farsçaya çevrildiğini; Bağdâdî'nin *Keşfü'l-esrâr*[108] adıyla zikrettiği kitabın bu olmasının mümkün olduğunu dile getirmektedir.[109] Bîrûnî (öl. 453/1061) eseri *Keşfü'l-mahcûb* adıyla zikretmektedir.[110] Ayrıca eser, Henry Corbin tarafından *Le dévoilement des choses cachées* adıyla Fransızcaya çevrilmiştir.

***Süllemü'n-necât* (سلم النجاة):** Mohamed Abualy Alibhai'nin doktora tezinde neşrettiği kitap tam bir akide kitabı özelliği göstermektedir. Yedi baptan oluşan kitabın her bir babı iman esaslarından birine ayrılmış, yedincisi ise taharet ve namaz adı altında sunulmuştur.

***Tuhfetü'l-müstecîbîn* (تحفة المستجيبين):** Arif Tamir'in *Selâsu Resâile İsmâilîyye* adlı kitabının içinde neşrettiği risale Tanrı, Emr, Akıl, Nefs, Ced-Feth-Hayal, ulvi harfler ve cismanî hadler gibi Sicistânî'nin kullandığı birçok kavramın kısa kısa tanımlanmalarından oluşmaktadır.

***Risâletü'l-bâhire* (الرسالة الباهرة):** Bistân Hircî tarafından neşredilen risale kıyametle ilgili açıklamalar içermektedir. Sicistânî'nin risaleyi kıyametle ilgili soru soran birine cevap olarak yazdığı anlaşılmakta ancak muhatabın kim olduğu belirlenememektedir.[111]

---

107 İklîd de Mekālîd ile aynı kökten gelmekte ve anahtar anlamında kullanılmaktadır. Bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, ts., 3/366.

108 Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, 248.

109 Ivanow, *Ismaili Literature*, 30.

110 Bîrûnî, *Taḥḳîḳu mâ li'l-Hind min Maḳûletin Maḳbûle fi'l-ʿAḳl ev Merẕûle*, 48.

111 Ebû Ya'kub es-Sicistânî, “Risâletü'l-Bâhire”, ed. Bistân Hircî, *Tahkîkât-ı İslâmî* 2 (1371), 27.

***en-Nusra* (النصرة):** Sicistânî'nin ilk eseri olduğu iddia edilen kitap, Ebû Hâtim er-Râzî'ye karşı Nesefî'yi korumak amacıyla yazılmıştır.[112] Ivanow eseri *Kitâbü'n-Nusra fî şerh mâ kālehu'ş-Şeyhü'l-Hamîd fî kitâbi'l-Mahsûl* (**كتاب النصرة في شرح ما قاله الشيخ الحميد في كتاب المحصول**) adıyla listelemektedir.[113]

***Risâletü'l-mevâzîn* (رسالة الموازين):** On dokuz başlıktan oluştuğu rivayet edilen eserde tevhid, ruhanî âlem, İsmâilîliğin hak mezhep olduğu ve ona tabi olanların saadete erişeceği, Ced, Feth, Hayal ve imamet konularına değinilmiştir.[114]

***Müsliyetü'l-ahzân* (مسلية الاحزان):** Sicistânî'nin zorluklara sabretmek üzerine yazdığı risalesi.[115]

***Risâletü'l-vâ'iz* (رسالة الواعظ):** Ahlak ilkeleri, kötülüğe batanların yerilmesi ve Allah dostlarının kötülüklerden berî olduğuna dair risale.[116]

er-Red 'alâ men vekafe 'inde'l-feleki'l-muhît mine'l-felâsife (**الرد على من وقف عند الفلك المحيت من الفلاسفة**): Gök cisimleriyle ilgili kısa bir risale.

***el-Bişâre* (البشارة):** Astroloji ve müneccimliğin yanlışlığı üzerine kitap. Sicistânî *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye* adlı kitabında bu eserinden söz etmektedir.[117]

***Esâsü'd-da've* (اساس الدعوة):** Bağdâdî sadece adını zikretmektedir.[118]

***Sûsü'l-bekâ* (سوس البقا):** Nâsır-ı Hüsrev, *Keşfü'l-mahcûb* ve *Risaletü'l-bâhire* ile birlikte zikretmektedir.[119]

***Te'vîlü'ş-şerâ'i'* (تأويل الشرائع):** Bağdâdî kitabın Sicistânî'ye ait olduğunu söylemekte[120] ancak Walker, İsferâyînî'nin *Te'vîlü'ş-şerî'â* adlı bir kitabı Nesefî'ye dayandırmasından[121] hareketle *Te'vîlü'ş-şerâ'i'*'in Sicistânî'ye yanlışlıkla atfedilmiş olabileceğini dile getirmektedir.[122]

***el-Mebde' ve'l-me'âd* (المبدأ و المعاد):** Ivanow kısa bir risaleden ibaret olan *el-Mebde' ve'l-me'âd*'ın üç bölümden oluştuğunu dile getirmekte ve bölümlerin başlıklarını da vermektedir.[123] Risalede 386/996 yılında iktidara yükselen Hâkim-Biemrillâh için "Asrın imamı" ifadesinin geçtiği dile getirilmektedir. Bu tarih Sicistânî'nin ölüm tarihi kabul edilen 361/971'den sonra olduğundan bu risalenin Sicistânî'ye aidiyeti şüpheli duruma düşmektedir.

---

112 Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd* Muhakkikin girişi, 7.

113 Ivanow, *Ismaili Literature*, 30.

114 İsmâil b. Abdürrasûl el-Mecdû', *Fehresetü'l-kütüb ve'r-resâîl*, ed. Alinakî Munzevî (Tahran: Çaphane-i Dânişgah-i Tehrân, 1966), 189-190.

115 Mecdû', *Fehresetü'l-kütüb ve'r-resâîl*, 55.

116 Mecdû', *Fehresetü'l-kütüb ve'r-resâîl*, 54.

117 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 205.

118 Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, 248.

119 Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn* (Berlin: Çaphane-i Kâviyânî, ts.), 422.

120 Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, 248.

121 İsferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, 141.

122 Paul E. Walker, *Abū Ya'qūb al-Sijistānī and the Development of Ismaili Neoplatonism* (The University of Chicago, Doktora Tezi, 1975), 215.

123 Ivanow, *Ismaili Literature*, 29.

***el-Kâmil* (الكامل):** Sicistânî *İsbâtü'n-nübû'ât* adlı kitabında *Kâmil* adlı kitabı yazmayı hedeflediğini dile getirmektedir.[124] Walker söz konusu kitabın muhtemelen tamamlanmadığını ya da başka bir isimle yazıldığını ileri sürmektedir.[125]

***Risâletu serâiri'l-me'âd ve'l-me'âş* (رسالة سرائر المعاد و المعاش):** Anlaşılması zor yedi kısımdan oluştuğu rivayet edilmektedir.[126] Ivanow risalenin Ebû Hâtim'e ait olabileceği ihtimaline değinmektedir.[127]

Bunların dışında *Hazînâtü'l-edillât, el-Kitâbü'l-Garîb fî mâna'l-İksîr, Mu'nisü'l-kulûb, Risâlat fî te'lîfi'l-ervâh, Risâletü'l-emn mine'l-hayrât* adında eserler Sicistânî'ye atfedilmekle birlikte Ivanow bunların ona aidiyetine şüpheyle yaklaşmaktadır.

5. Sicistânî ve Yeni Eflâtunculuk

Nesefî'nin Yeni Eflâtunculuğu ekleyerek değiştirdiği İsmâilî düşünce onun ardından eskisinin yerine geçmiş ve Fâtımîler de dahil olmak üzere tüm İsmâilîlerce kabul görmüştür.[128] Bu durum Nesefî'yi İsmâilîliğin en önemli düşünürü/filozofu yapmıştır. Nesefî'yle çağdaş olan Ebû Hâtim de Yeni Eflâtunculuğu benimsemiş ancak Nesefî gibi bir filozof olmaktan uzak durmuştur. İyi bir felsefî birikime sahip olmasına rağmen felsefeye mesafeli durmayı tercih eden Ebû Hâtim, Nesefî ve Sicistânî'nin aksine iyi bir dil bilimci olarak ön plana çıkmıştır.[129] Nesefî'nin yolunu devam ettirerek Yeni Eflâtuncu felsefeyi tam olarak benimseyen ve hemen hemen bütün görüşlerini onun çerçevesine uydurmaya çalışan dâî ise kuşkusuz Sicistânî'dir. Çok sayıda eserinin günümüze ulaşması sayesinde düşüncelerine büyük oranda ulaşılabilen Sicistânî, Nesefî'nin başlattığı Yeni Eflâtuncu İsmâilî düşünceyi sistemleştirmeye çalışan kişidir.

İslam âleminde felsefe, Yeni Eflâtunculuk etkisinde ortaya çıkmıştır. Müslüman filozofların Aristo'nun metinlerini kabul ederek benimsedikleri Yeni Eflâtuncu belgeler, İslam felsefesinin Yeni Eflâtuncu etkinin altında gelişmesinin de ötesinde, Yeni Eflâtuncu bir İslam felsefesi akımının meydana gelmesine katkı sağlamıştır. İbn Rüşd ile birlikte Fârâbî ve İbn Sînâ'nın adı geçen akımına bir tepki söz konusu olsa da Sicistânî'nin de yaşadığı İran bölgesinde Yeni Eflâtuncu düşünce önemini korumaya devam etmiştir.[130] Birçok akımın birleşiminden oluşan senkretik bir yapı arz etmesine rağmen felsefî açıdan özgün sayılan Yeni Eflâtunculuğa bu özgünlüğü kazandıran, Yunan felsefesini birleştirerek ele alması ve onu eleştirebilmesidir.[131] Mistik bir karaktere sahip olmasının yanı sıra din ile felsefe arasında uzlaşma sağlamaya çalışan

---

124 Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, 28.

125 Walker, *Abū Ya'qūb al-Sijistānī and the Development of Ismaili Neoplatonism*, 201.

126 Mecdû', *Fehresetü'l-kütüb ve'r-resâil*, 196.

127 Ivanow, *Ismaili Literature*, 30.

128 Stern, "The Early Ismā'īlī Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania", 79.

129 Walker, *Early Philosophical Shiism*, 51-52; Teyfur, "Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî'nin Hayatı, Eserleri ve İsmâiliyye Mezhebi ile Olan İlişkisi", 132.

130 Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, 1/278.

131 François Ribes, "Yeni-Platonculuk ve Plotinos", çev. İsmail Yerguz, *Modern Dünyanın Yaratılması*, ed. Jacqueline Russ (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 20.

bir görünüm arz etmesi, Yeni Eflâtunculuğun Hristiyan, Yahudi ve İslam felsefesi üzerinde büyük etkiye sahip olmasına yol açmıştır.[132] Yeni Eflâtunculuğun bu yönüne dikkat çeken Fârâbî, *Üsûlûcyâ*'yı işaret ederek eserde Tanrı'nın âlemi yoktan yarattığının vurgulandığını ve bunun şüpheye yer bırakmayacak bir şekilde açıkça dile getirildiğini belirtmektedir.[133] Hristiyan Yeni Eflâtuncular tarafından yapılan çeviriler ve yazılan eserlerle İslam düşüncesini etkisi altına alan[134] Yeni Eflâtunculuk, Kindî (öl. 252/866) ve Ebû Bekir er-Râzî'de de (öl. 313/925) görünmesinin yanında Fârâbî'yle birlikte sistemli bir hal almıştır.[135]

Yeni Eflâtunculuk 19. yüzyılda kabul edilen yeni bir isimdir. Eflâtun, Aristo, Stoa Okulu ve Pisagorculuğun düşüncelerini içinde barındırdığı[136] için eklektik bir karatere sahip olduğu ileri sürülen Yeni Eflâtunculuk, 19. yüzyıla kadar "Eklektik Okul" ya da "İskenderiye Okulu" adıyla bilinmiş, 19. yüzyıldan itibaren Yeni Eflâtunculuk (Neoplatonism) adıyla tanınmaya başlanmıştır. Eflâtun'un yanı sıra Aristo, Stoalılar ve Pisagorcuların görüşlerini yansıtmasına rağmen bu sistemlerden herhangi birinin devamı olarak kabul edilmeyen Yeni Eflâtunculuk, adı geçen düşünce sistemlerini tekrarlamakla yetinmemiş, onları eleştirme ve birleştirme yoluna gitmiştir. Birleştirici ve eleştirici yönü nedeniyle orijinal olduğu savunulan Yeni Eflâtunculuk, Eflâtun'a olan bağlılığı ve saygısı nedeniyle onun yolunu sürdürmüş ancak yeri gelince onun görüşlerini de eleştirme cesaretini göstermiştir.[137]

Yeni Eflâtunculuğun önemli isimleri arasından Plotinus'un öğrencisi ve *Enneadlar* adlı altı ciltlik eserini derleyen ve düzenleyen Porphyry[138] (öl. 305) ile Porphyry'nin yolunu sürdüren Iamblichus[139] (öl. 325), Yeni Eflâtunculuğa Aristocu felsefeyi dahil eden kişiler olarak ön plana çıkmaktadır.[140] Iamblichus'tan sonra Proclus[141] (öl. 485) ve Ammonios Hermeiou[142] (öl. 520), Eflâtun ile Aristo'nun görüşlerini uzlaştırma çabaları güden filozoflar olarak anılması gereken isimleri teşkil etmektedir.[143] Gelişiminde katkı sahibi olan bu zatların öncesinde Yeni Eflâtunculuğun kurucusu ve en önemli

---

132 Zerrin Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı* (Bursa: Asa Kitabevi, 2000), 52; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5: Plotinos Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 5.

133 Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 172.

134 Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015), 33.

135 Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2000), 147.

136 George E. Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement* (Oxford: Clarendon Press, 2006), 216; Cahid Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 26.

137 Ribes, "Yeni-Platonculuk ve Plotinos", 19-20.

138 R. Walzer, "Furfūriyūs", *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (Erişim 27 Haziran 2022).

139 Elvira Wakelnig, "Iamblichus", *Encyclopaedia of Islam, Three* (Erişim 27 Haziran 2022).

140 İbrahim Halil Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 60.

141 R. Walzer, "Buruḳlus", *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (Erişim 27 Haziran 2022).

142 Rudolph Ulrich, "Ammonius (Ps.) son of Hermias", *Encyclopaedia of Islam, Three* (Erişim 14 Haziran 2022).

143 Üçer, "Üç Büyük Dönüşüm Evresi", 62, 66.

filozofu kuşkusuz Plotinus'tur.[144] Yeni Eflâtunculuğun tüm birikimi Plotinus'a ait olmasa da sistemin oluşturucusu olması ve orijinalliği nedeniyle Yeni Eflâtunculuk büyük oranda onun düşüncelerinin ürünüdür. Plotinus'un orijinalliğinin göstergesi, kurduğu sistemin üç büyük ilahi dinin yanı sıra kültürel açıdan da Batı ve İslam âlemini etkilemesi ve yüzyıllar boyunca bu etkisini sürdürmesidir.[145] Eflâtunculuğun onunla başlamadığı, Eflâtun'dan sonra yüzyıllar boyunca devam ettiği[146] göz önüne alındığında, Plotinus'un kalıcı olması, Eflâtunculukla yetinmediğini ve kendine ait orijinal bir sistem kurduğunu göstermektedir. Plotinus'un söz konusu orijinalliği ve özgünlüğü, ondan sonra gelenlerin onun gölgesinde kalmasına, sonrasında oluşan Yeni Eflâtuncu fikirlerin üstünde görülmesine ve Yeni Eflâtunculuğun onunla özdeşleşmesine yol açmıştır.[147]

Yeni Eflâtunculuğun İslam düşüncesine girişi daha çok Aristo'nun eseri sanılarak değerlendirilen *Üsûlûcyâ Aristûtâlîs (Aristoteles'in Teolojisi)* üzerinden gerçekleşmiştir. Plotinus'un *Enneadları*'nın 4. ve 6. ciltlerinin seçilmiş bölümleri ve birtakım yorumlardan oluşan[148] *Üsûlûcyâ*'nın yazarının kimliği belirsizdir. Ülken *Üsûlûcyâ*'nın yazarının Yeni Eflâtuncu bir Hristiyan olma ihtimalinin güçlü olduğunu ileri sürmektedir.[149] İslam felsefesinin kurucu metinlerinden kabul edilen *Üsûlûcyâ,* Hristiyan ve Yahudi felsefesinin yanı sıra tasavvuf ve kelâm üzerinde de etkide bulunmuş ve söz konusu ilim dallarının gelişimine kaynaklık etmiş önemli bir eserdir.[150] *Üsûlûcyâ*'nın yanında onunla ilişkili olduğu tahmin edilen ve Yeni Eflâtuncu görüşleri yansıtan *Kitâbü'l-Îzâh fi'l-Hayri'l-mahz*[151] ve *Risâle fî 'İlmi'l-İlâhî*[152] adlı iki eserin varlığı ve İslam düşüncesi üzerinde etkili oldukları söz konusu olmakla birlikte[153] bunların Sicistânî veya İsmâilî dâîlere ulaştığına dair veri bulunmamaktadır.[154] Söz konusu eserlerin yanı sıra 3./9. yüzyıldan sonra Müslümanlar arasında birtakım Yeni Eflâtuncu belgelerin dolaştığı varsayılmaktadır. Ammonios Hermeiou'ya (öl. 520) isnad edilen birtakım belgelerin yanında özellikle *Kitâbu Amûniyûs fî ārāʾi'l-felāsife* adlı eserin büyük yankı uyandırdığı iddia edilmektedir. Yeni Eflâtuncu görüşlerin yanı sıra Yunan filozoflarının görüşlerinin derlendiği belgeler, sahte Ammonius anlamına gelen Pseudo-Ammonius ya da Ps.Ammonius adıyla kısaltılmaktadır. Söz konusu

---

144 Philip Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, *New Scholasticism* (The Hague: Springer, 1953), 2.

145 Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5*, 5.

146 Pauliina Remes, *Neoplatonism* (Stocksfield: Acumen Publishing Limited, 2008), 2.

147 Ribes, "Yeni-Platonculuk ve Plotinos", 21.

148 Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları*, 42.

149 Ülken, *İslâm Felsefesi*, 33.

150 *Üsûlûcyâ: Aristoteles'in Teolojisi*, ed. Ömer Türker, çev. Cahid Şenel (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017) Mütercimin girişi, 13-15.

151 Eser hakkında detaylı bilgi için bk. Abdurrahman Bedevî, *el-Eflatûniyyeti'l-muhdese 'inde'l-Arab* (Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûat, 1977), 1.

152 Eser hakkında detaylı bilgi için bk. Fehrullah Terkan, "El-Fârâbî'ye atfedilen Yeni-Eflatuncu bir eser: Risâle fi'l-'İlmi'l-İlâhi", *Dîvân* 20 (2006), 186.

153 Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları*, 46-48.

154 Walker, *Early Philosophical Shiism*, 39.

belgelerin Yunanca'dan çevrilmediğini, doğrudan Arapça yazıldığını ileri süren Ulrich, Nesefî ve Ebû Hâtim'in belgelerden etkilendiklerini dile getirmektedir.[155]

Sicistânî'nin hayatı, eğitimi ve hocaları hakkında bilgi sahibi olunmadığından onun Yeni Eflâtuncu felsefeyi nasıl benimsediği, hangi yolla bu bilgilere sahip olduğu da bilinmemektedir. Walker, Sicistânî'nin Pseudo-Ammonius ve *Üsûlûcyâ*'dan etkilenmiş olmasının ihtimal dahilinde olduğunu dile getirirken[156] Poonawala bu ikisinin yanına *Kitâbü'l-Îzâh fi'l-Hayri'l-mahz*'i de eklemektedir.[157] Pseudo-Ammonius'un Nesefî ve Ebû Hâtim'in eserlerinde görüldüğüne dair iddialar[158] göz önünde bulundurulduğunda, Sicistânî'nin bu kaynağa bigâne kalmış olma ihtimali zayıflamaktadır. Ulrich 4./10. yüzyılda çok yaygınlaşan Pseudo-Ammonius'un Empedokles'e[159] isnad edildiğini dile getirmektedir.[160] Sicistânî'nin Empedokles'e atıfta bulunması,[161] onun söz konusu belgelere veya bilgilere vâkıf olduğu ihtimalini güçlendirmektedir.

Sicistânî'nin Yeni Eflâtuncu fikirleri edindiği en önemli kaynağın Üsûlûcyâ olduğu düşünülmektedir.[162] Görüşlerine bakıldığında Yeni Eflâtuncu felsefeyle uyumun göze çarptığı Sicistânî'nin Plotinus'a muhalefet ettiği konular sınırlı ve ayrıntı mahiyetindedir. Plotinus'un felsefesinin temelini teşkil eden Tanrı'nın birliği, üçlü hipostaz sistemi ve sistemin üyeleri olarak Akl'ın ve Nefs'in yücelikleri, insan ve insan nefsi gibi konularda Sicistânî'nin Yeni Eflâtuncu olduğunun ileri sürülebileceği kadar uyumluluk söz konusudur. Bunun yanında Tanrı'nın illetliği, ilk varlık olan Akl'ın oluşması, Sicistânî'nin Plotinus'a muhalefet ettiği konuların başında gelmektedir. Sicistânî'nin Plotinus'un görüşlerine hâkim olduğu hatta benimsediği ve inanç şeklinde kabul ettiği eserlerinden anlaşılmaktadır. Plotinus felsefesine yönelik birikimini Nesefî'den, Üsûlûcyâ'dan, İshak b. Süleyman el-İsrâîlî'den[163] (öl. 341/953'ten sonra), Longer Theologia'dan,[164] bunların tamamından ya da daha sonraları kaybolan Yeni Eflâtuncu çeviri ve belgelerden edinmiş olması, onun Yeni Eflâtuncu kimliği ortada olduğundan ikinci derecede önem arz etmektedir. Bu çalışma, Sicistânî'nin görüşlerini Plotinus'a aitliği kesin olan *Enneadlar* üzerinden karşılaştırmakta ve Sicistânî'nin Plotinus'un izinden gitmek için çabaladığını ortaya koymaya çalışmaktadır.

---

155 Ulrich, "Ammonius (Ps.) son of Hermias".

156 Walker, *Early Philosophical Shiism*, 39-41.

157 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye* Muhakkikin girişi, 8.

158 Walker, *Early Philosophical Shiism*, 39; Ulrich, "Ammonius (Ps.) son of Hermias".

159 MÖ 492-432 yılları arasında yaşayan ve anâsır-ı erbaa öğretisini kuran Yunan filozofu. Bk. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2011), 32.

160 Ulrich, "Ammonius (Ps.) son of Hermias".

161 Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 99.

162 Walker, *Early Philosophical Shiism*, 41.

163 Yeni Eflâtuncu fikirleriyle bilinen Yahudi hekim ve filozof, bk. Hasan Şahin - Ahmet Kamil Cihan, "İshak b. Süleyman el-İsrâîlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).

164 *Üsûlûcyâ*'nın uzun versiyonu için kullanılan isim. Detaylı bilgi için bk. Paul B. Fenton, "The Arabic and Hebrew Versions of the Theology of Aristotle", *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages* (London: Warburg Institute, 1985), 240-263.

BİRİNCİ BÖLÜM

BİLİNEMEYEN TANRI

1. Tenzih

Aşkın kabul edilen Tanrı'nın idrak sınırlarının dışında görülmesi, insan tarafından anlaşılamayacağı, hatta ifade edilemeyeceği düşüncesini doğurmuştur. Aşırı kabul edilen tenzih anlayışı, Tanrı'nın insanlar tarafından bilinebilirliğini sorgulamış ve insanın böyle güce sahip olmadığına kanaat getirmiştir. Buna rağmen farklı zaman ve toplumlarda, farklı biçimlerde görülse de insanlar her zaman kendinden büyük bir güce inanmıştır.[1] İnsandan büyük bir gücün varlığına inanma, felsefenin doğduğu Yunan medeniyeti için de geçerlidir. Erken dönem anlatılarında âlemi bir aile, gök cisimlerini birbirlerine ailevî bağlarla bağlı yüce insanlar şeklinde düşünen Yunanlılar, bu anlatılarını ilk filozoflarına da miras bırakmıştır.[2] Eflâtun'a kadar Yunan filozofları, çevrelerindeki güçleri veya miras aldıkları mitlerdeki şahısları tanrı kabul etmiş, Eflâtun'la birlikte Yunanlıların tanrı anlayışında değişiklik meydana gelmiştir. Gerçek varlığın idelerden ibaret olduğunu savunan Eflâtun, birçok idenin bulunduğunu ileri sürmesine rağmen "iyi" idesinin hepsinden üstün olduğunu dile getirerek tek ve aşkın tanrı fikrine doğru bir adım atmıştır. Kendisi ifade etmese de Eflâtun'un iyi idesi, kendisinden sonra felsefecilerce tanrı kabul edilmiş ya da öyle anlaşılmıştır.[3] Eflâtun'la değişmeye başlayan Yunan düşüncesindeki tanrı anlayışı, Aristo'nun hareket etmeyen hareket ettirici fikri ve bu fikrin sonucunda söz konusu tanrıların yok sayılmasıyla nihai noktaya ulaşmış ve Yunan düşüncesinde çok tanrılı anlayış son bulmuştur.[4] Plotinus, Eflâtun ve Aristo'nun tanrı görüşlerini tekrar etmekten kaçınmış, Tanrı'nın âlemin dışında ayrı bir varlık olduğu fikrine katılmamıştır. Tanrı'yı âlemin içinde de kabul etmeyen Plotinus'a göre âlem Tanrı'nın tezahürüdür ve ondan taşmış bir varlıktır.[5]

Tanrı'nın varlığının hemen hemen her insan tarafından kabul ediliyor olması, Müslümanlar arasında varlığından ziyade, sıfatları ve nasıl tanımlanacağı üzerine tartışmaların yaşanmasına yol açmıştır. Nitekim çok erken dönemlerden itibaren Tanrı'nın sıfatları problemi, Müslümanlar arasında tartışma konusu yapılmaya başlanmıştır.[6] Benzer şekilde Sicistânî de varlığına ve varlığının delillerine değinmek yerine, Tanrı'nın doğru bir şekilde bilinmesine, diğer bir ifadeyle tenzih edilmesine vurgu yapmıştır. Sicistânî'ye göre insanlar, Tanrı'yı kutsama konusunda dört gruba

---

1 Şinasi Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 32.

2 A. H. Armstrong - R. A. Markus, *Christian Faith and Greek Philosophy* (NY: Sheed and Ward, 1960), 1-2.

3 Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet S. Aydın (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999), 38.

4 Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, 42-43.

5 Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* 5, 83.

6 Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, ed. Fehmî Muhammed Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'i-İlmiyye, 1992), 23.

ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi putlara tapanlardır. İkinci grup, tanrılarına cisim yakıştırması yapıp ona organ, hareket, rıza, öfke ve gülme gibi keyfiyetler izafe eden Müşebbihe'dir. Mu'tezile, Havâric ve Şîa'dan müteşekkil üçüncü grup ise sıfat ve keyfiyetleri Tanrı'dan nefyetmelerine karşılık yeterli miktarda tenzihte bulunmadıklarından Tanrı hakkında yanılgıya düşmüşlerdir. Dördüncü grup, Sicistânî'nin hak ehli dediği, diğer grupların aksine Tanrı'yı doğru bir şekilde tenzih eden İsmâilîlerdir. Diğerlerinin Akıl, felekler, peygamberler ve imamların sıfatlarını Tanrı'ya hamlederek hataya düştüklerini ve Tanrı'yı yanlış bir şekilde tanımladıklarını ifade eden Sicistânî,[7] İsmâilîlerin bu konuda doğruyu bulan tek fırka olduğunu iddia etmektedir.[8] Sicistânî'nin doğru tenzih kabul ettiği anlayış, Tanrı'nın insan tarafından idrak edilemeyeceğini, varlık alanının dışında olması sonucu anlaşılamayacağını ve tanımının yapılamayacağını öngörmektedir.

Tanrı'nın âlemin içinde veya onun bir parçası olduğu yönündeki görüşlere karşılık aşkın tanrı anlayışı, Tanrı'nın âlemin üstünde, dışında ya da âlem ve âlemdeki varlıklardan tamamen ayrı olduğunu savunmaktadır.[9] Tanrı'nın sadece âlemin dışında değil, aynı zamanda sınırsız, sonsuz ve tanımlanamaz olduğunu da kabul eden bu anlayışın temelleri, milattan önce altıncı yüzyıla dayanmaktadır. Anaksimandros su, hava ve ateş gibi dünyada bulunan elementlerin her şeyin temeli olma varsayımını reddederek onların yerine bilinemeyen, sınırsız ve sonsuz bir varlığın olması gerektiğini ileri sürmüş ve ortaya attığı bu yeni varlığa "apeiron" adını vermiştir.[10] Anaksimandros'un apeironu her şeyin temeli, sınırsız ve sonsuz sayması, ona tanrılık izafe ettiğini veya adı farklı olsa da tanrı olarak kabul ettiğini göstermektedir.

Tanrı'nın sınırsız, sonsuz ve bilinen tüm varlıklardan farklı olduğu görüşü bilinemeyen bir tanrı anlayışının doğmasına yol açmıştır. Eflâtun'un iyi idesi ile tohumları atılan bilinmeyen tanrı görüşü ya da diğer bir ifadeyle selbî yaklaşımın kaynağını Orta Eflâtunculuk teşkil etmektedir.[11] Tüm dünyanın kabul ettiği tanrı anlayışından farklı bir anlayışa sahip olmalarına rağmen, aşkın tanrı görüşüne benzer görüşleri nedeniyle gnostikler de bilinmeyen tanrı inancına sahip gruplar arasında sayılmaktadır. Tanrı'nın ne olduğunu bilmediklerinden Tanrı yokmuş gibi davranan gnostikler, varsaydıkları Tanrı'yı dünyadan ayrı, asla ulaşılamayacak ve hiçbir varlıkla ilgisi olmayan bir varlık olarak anlamışlardır.[12] İskenderiyeli filozof Philon (öl. 50), bir kişinin Tanrı'yı idrak etmesi için tanrı olması gerektiğini dile getirmektedir. Philon, Musa Peygamber'in Tanrı ile konuştuğunu ancak bu konuşma sonucunda bilgi sahibi olamadığını dile getirmektedir. Hz. Musa'nın duasına sınırlı bir karşılığın verildiğini

---

7 Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, 90-92.

8 Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, 86.

9 Armstrong - Markus, *Christian Faith and Greek Philosophy*, 8.

10 W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), 1/78.

11 D. W. Palmer, "Atheism Apologetic and Negative Theology in the Greek Apologists of the Second Century", *Vigiliae Christianae* 37/3 (1983), 234.

12 Kurt Rudolph, *Gnosis: The Nature & History of Gnosticism*, ed. Robert Mclachlan Wilson, çev. P. W. Coxon - K. H. Kuhn (New York: Harpersanfracisco, 1987), 62.

öne süren Philon, Tanrı'nın âlemden ayrı olduğunu söylemekle birlikte onun gerçekliğin ya da varlığın ötesinde olduğunu savunmamaktadır. Philon'dan sonraki Hristiyan düşünürler Tanrı'nın gerçekliğin ötesinde, isimsiz ve formsuz olduğu düşüncesini ortaya atarak Plotinus'un benzersiz selbî yaklaşımına giden yolu hazırlamışlardır.[13]

Bilinemeyen tanrı anlayışının gelişiminde önemli bir rol oynayan Plotinus, Tanrı'nın diğer her şeyden başka olduğunu, kendisine sınır ve ölçü takdir edilemediği gibi, kendisinin ölçü olduğunu dile getirmesine rağmen,[14] Tanrı'nın sınırsız olduğunu söylememektedir. Tanrı'nın sınırsız bir güce sahip ve sonsuzluğun kaynağı olduğunu savunmasına rağmen bunu dile getirmekten kaçınan Plotinus, Tanrı'dan söz ederken selbî dil kullanmaktadır. Ona göre "bir" ve "iyi" de dahil olmak üzere insanların kullandığı isim ve ifadeler, içlerinde sınır anlamı barındırdıklarından onların Tanrı için kullanılmasına son derece dikkat edilmelidir. Tanrı'yı idrak etmek imkânsızdır. Varlık, cevher ve suret birbirlerinden ayrılamadıklarından Tanrı'nın varlığın ötesinde olması zorunludur.[15] Tanrı'ya varlık denmesi durumunda onun cevherinden veya suretinden de söz edilmesinin gerekliliği, Plotinus'un Tanrı'yı varlık dışı kabul etmesine neden olmuştur. Tanrı'nın suret almamasını onun cevher olmasına da engel gören Plotinus, varlıklara "bu varlıktır" denildiği gibi Tanrı'ya işaret edilemediğinden onun varlık grubundan sayılamayacağını, varlık grubunun dışında olan için ise ancak onun varlığı aştığının ifade edilebileceğini belirtmektedir.[16]

Selb ya da diğer bir ifadeyle olumsuzlama, Tanrı hakkında olumlu herhangi bir ifade kullanmadan ondan söz etmektir. Tanrı hakkından konuşurken isim veya sıfat kullanmak ve onu tanımlamaya çalışmak sınırlandırma anlamına geldiğinden bundan kaçınmak gerekmektedir. Selbî yaklaşıma göre Tanrı'nın ne olduğu değil, ancak ne olmadığı ifade edilebilir. Plotinus'a göre eşi ve benzeri olmayan, Akıl dahil her şeyden farklı olan Tanrı "şey" de değildir. Bu ifadeler ile Tanrı hakkında konuşulmasına rağmen söz konusu ifadeler onu tanımlamaktan uzaktır. İnsanların Tanrı'yı bu şekilde, yani selbî yöntemle ifade etmeleri bile Tanrı'ya ulaşmalarını sağlamamaktadır. Olumsuz bir biçimde ifade edilse de sözcükler varlıktan sayıldığı için varlık kapsamının dışında olan Tanrı'yı tanımlamak imkânsız olmakta, ancak insanlar söz konusu olumsuz ifadelerle, güçleri yettiğince Tanrı'ya işaret etmeye çalışmaktadır.[17]

İslam'ın yayılmasının ve İslam devletinin sınırlarının genişlemesi sonucu başka medeniyetlerle tanışmanın ardından selbî tenzihle ilgili tartışmalar Müslümanlar arasında da yaşanmıştır. Allah'ın sıfatlarını selbî yolla ilk açıklayanların Dırâr b. Amr (öl. 200/815) ve ondan etkilenen Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (öl. 230/845) olduğu söylenmektedir. Söz konusu bireysel çıkışlardan sonra Mu'tezile Allah'ın

---

[13] William Ralph Inge, *The Philosophy of Plotinus 2* (London: Longmans, Green and Co., 1918), II/111.

[14] Plotinus, *The Enneads*, ed. Lloyd P. Gerson, çev. George Boys-Stones vd. (St Ives: Cambridge University Press, 2018), 587.

[15] Armstrong - Markus, *Christian Faith and Greek Philosophy*, 12-13.

[16] Plotinus, *The Enneads*, 589.

[17] Plotinus, *The Enneads*, 569.

sıfatlarını reddetmiş ve onun ancak selbî dil ile tanımlanabileceğini belirterek bu konuda ön plana çıkmıştır.[18] Müslümanlar arasında Allah'a el, yüz, ayak gibi organlar atfedenler olduğu gibi Allah'ı her türlü sıfat ve isimden soyutlayanlar da bulunmuştur. Allah'ı tanımlarken selbî/olumsuz ve îcâbî/olumlu yaklaşım sergileyenler şeklinde temel mezhepler ikiye ayrıldığında, bir uçta İsmâilîler ve Mu'tezile'nin, öteki uçta Haşviyye ve Zahiriler'in bulunduğu görülmektedir.[19] Haşviyye Allah'a sıfat nispet etmekte aşırı bir yaklaşım sergilerken İsmâilîler tenzihi abartmış ve iki defa tenzih ile benzeri görülmemiş bir selbî yola başvurmuştur.[20]

1.1. İkili Tenzih: Nefyin Nefyi

Tanrı'nın idrak edilemeyeceğini kabul eden Sicistânî, ondan söz edildiğinde selbî dil kullanımının yeterli olmadığını savunmaktadır. Tanrı'nın hiçbir yönden bilinmediği bir durumda, herhangi bir özelliğini belirleyen bir ifade doğru olmaktan uzak olacağı gibi Tanrı'yı sınırlandıracağından, kaçınılması gereken bir davranıştır. Tanrı'nın marifetine erişmenin yolu, onu hem ruhanî hem de cismanî âlemin özelliklerinden soyutlamaktır.[21] Asla bilinemeyecek Tanrı hakkında doğru konuşmak, hiçbir şey bilmediğinin farkına varmaktır. Bu görüşün pekiştirilmiş hali, tenzihin bir adım ileri götürülmesi şeklinde, Tanrı'dan yaratılmışların özelliklerini soyutlamanın da ötesinde, ikinci bir soyutlamayla tenzihi tamamlamaktır.

Tanrı'yı nefiy ve söz konusu nefyin de nefyiyle tenzih ettiklerini belirten[22] Sicistânî, önce Tanrı'nın yaratılmışlara benzemediğini dile getirerek klasik selbî bir ifade kullanmakta, ardından ilk söylediğinin doğru olmadığını söyleyerek kullandığı selbî ifadeyi yok saymaktadır. "Bârî işaret edilmeyendir, işaret edilmeyen de değildir." (**الباري جل جلاله لا مشار اليه و لا لا مشار اليه**) şeklinde ifade bulan nefiy[23] önce Tanrı'nın işaret edilmeyen olduğunu, ardından bunun, yani işaret edilmeme durumunun Tanrı için bir özellik olmasını engellemek amacıyla işaret edilmeyen olmadığını da içermektedir. Böylece Tanrı'ya olumsuz da olsa bir nitelik vermekten kaçınılmaktadır.[24]

Sicistânî'nin başvurduğu tenzihin tenzihinin, ondan önce görülmediği, onunla birlikte İsmâilîler arasında bir nevi gelenek haline geldiği yönünde iddialar bulunmaktadır.[25] Tanrı'yı selbî yolla açıklamaya çalışmak Müslümanlar arasında yaygın olsa da söz konusu selb, Sicistânî'nin iki defa tenzihinden farklılık arz etmektedir. Tanrı'dan söz ederken selbî dil kullanmakla ön plana çıkan Mu'tezilîler

---

18 İrfan Abdülhamid, *İslam'da İ'tikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. Mustafa Saim Yeprem (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 245.

19 Hasan Mahmûd eş-Şafi'î, *el-Medhal İlâ Dirâsâti İlmi'l-Kelâm* (Karaçi: İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmi'l-İslamiyye, 2001), 66.

20 Aydogan Kars, *Unsayin God Negative Theology in Medieval Islam* (New York: Oxford University Press, 2019), 23.

21 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 44.

22 Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, 88.

23 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 68.

24 Ebû Ya'kub es-Sicistânî, *Keşfü'l-mahcûb* (Tahran: Kitabhane-i Tahûrî, 1988), 14.

25 Walker, *Early Philosophical Shiism*, 78.

"Allah için zaman ve mekân yoktur." (لا مكان ولا زمان) gibi ifadelere başvurmakta, ancak bunun ötesine geçme gereği duymamaktadır.[26] Mu'tezilîler Tanrı hakkında zaman zaman birbirine zıt ifadeler de kullanabilmektedir. Zıtlık barındıran "Tanrı ne hareket eder ne durur." (لا يتحرك ولا يسكن)[27] ifadesi üçüncü halin imkânsızlığı ilkesiyle birlikte değerlendirildiğinde Mu'tezilîlerin Tanrı'nın bilinmezliği konusunda Sicistânî'ye yaklaştıklarını göstermekte, ancak yine de bu örnek Sicistânî'nin iki defa tenzihine eş değer olmaktan uzak kalmaktadır. Mu'tezilîler söz konusu ifadeyle Tanrı'yı ayrı ayrı hareket ve sükûndan tenzih etmekteyken Sicistânî ifadelerin zıtlarıyla değil, başlarına olumsuzluk edatları ekleyerek benzer sonuca varmaktadır. Allah'ı mekândan tenzih ederken "O mekânda değildir, mekânda olmayan da değildir." (لا في مكان و لا لا في مكان) diyen Sicistânî,[28] Tanrı'nın bir mekân sınırında olmasının imkânsızlığını vurgulamanın yanı sıra, mekânla ilişkisini insan bilgisinin dışında görmektedir.

İsmâilîler hariç, diğer tüm grupları tenzih konusunda hatalı bulan Sicistânî, Tanrı'nın her mekânda olduğu ya da bir mekânda olup bir başkasında olmadığına yönelik fikirlerin yanlışlığına dikkat çekmekte ve bu fikirlerin ta'tîle yol açtığını dile getirmektedir. Ona göre her mekânda olan Tanrı değil, Nefs'in güçlerinden olan etkin sebeptir (القوة الفاعلة).[29] Etkin sebep yaratılmış bir varlık olduğundan yaratmaktan (المبدعية) uzaktır. Bu nedenle Tanrı'nın her mekânda olduğunu söylemek, onu yaratılanlarla aynı seviyeye indirmek anlamına geldiğinden, Tanrı muattal sayılmış olmaktadır. Tanrı'nın bazı mekânlarda olup bazılarında olmadığı fikri ise bir mekânı Tanrı'yla doldurup diğerini ondan hali bırakmak anlamına gelmektedir. Tanrı'nın bazı mekânlarda olmaması, onsuz bırakılan mekânların tanrısı olmamasına yol açacağından daha kötü bir ta'tîle yol açmaktadır.[30] Tanrı'nın mekânda bulunabilme varsayımını tamamıyla reddeden Sicistânî, kendilerinin Tanrı'yı iki defa tenzih ederek onu mekân veya yaratılmışlara ait herhangi bir şeyle ilişkilendirmediklerini, böylece ta'tîlden kurtulduklarını ileri sürmektedir. Tenzihin en üst seviyesi olan nefyin nefyi, Tanrı'yı muattal yapmanın aksine onun ispatının tek yoludur. Tanrı'nın iki defa tenzih dışında bir biçimde anılması ta'tîle yol açmakta, bu da hiçbir grubun onu doğru bir şekilde tenzih edemediğini göstermektedir.[31]

Tanrı'dan, önce bir sıfatı nefyedip ardından bu nefyi de nefyederek anlaşılması zor bir yöntem kullanan Sicistânî'nin temel kaygısı, Tanrı'nın tanımlanmasını, diğer bir ifadeyle ona herhangi bir şekilde sınır/had çizilmesini engellemek olmalıdır. Birinci nefiy, ilk bakışta tam tenzih gibi görünse de içinde bir tanım barındırmaktadır. "Tanrı

---

[26] Ebü'l-Kāsım el-Belhî, "Kitabü'l-Makālât", *Fadlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, ed. Fuad Seyyid (Beyrut: Dârü'l-Fârâbî, 2017), 3.

[27] Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makālâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfü'l-musallîn*, ed. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1980), 155.

[28] Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, 84.

[29] Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 118.

[30] Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, 83-84.

[31] Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, 88-89.

işaret edilmeyendir." şeklindeki bir ifade, bir tanımda kullanılabilecek bir sınırlama özelliği göstermektedir. Tanrı'nın hiçbir şekilde bilinememesi nedeniyle ona olumsuz dahi olsa bir kısıtlama ifadesi ile yaklaşılamamaktadır. "Tanrı sınırsızdır." gibi bir ifadenin kabulü, bu ifadeden sonra sınırsızlığın Tanrı için bir sıfat olarak kalma tehlikesini doğuracaktır. Bunun önüne geçmek için önce Tanrı'nın sınırsız olduğu, ardından bu sözün de olumsuzlanması gerekmekte, böylece Tanrı hakkında yargıda bulunmaktan kaçınılmaktadır. Plotinus'un Tanrı'nın dil ile ifade edilemeyeceği, onun hakkında söylenen hiçbir sözün onu tarif etmediği, insanların onun hakkında konuşmakla sadece kendilerince birtakım işaretlerde bulundukları fikri[32] göz önüne alındığında, Sicistânî'nin aynı düşüncelere sahip olduğu, ancak bu düşünceyi belki de kendi bulduğu yöntemle, farklı bir şekilde dile getirdiği sonucuna varılabilir.

Sicistânî, başvurduğu iki defa tenzihin mantıksal açıdan hatalı olduğuna yönelik eleştirilerle karşılaştığını, ancak bu eleştirilerin gerçeği yansıtmadığını ileri sürmektedir. Ona göre kıyasın geçersizliği, tikel ve tümel arasında olumluluk ve olumsuzluk uyumsuzluğundan kaynaklanmaktadır. İki defa tenzihte böyle bir durumun söz konusu değildir. Mantıkta tümel önermenin olumlu olması, tikel önermenin de olumlu olmasını; aynı şekilde tümel önermenin olumsuz olması, tikel önermenin de olumsuz olmasını gerekli kılmakta, aksi halde kıyas geçersiz sayılmaktadır.[33] "Bütün insanlar canlıdır." tümel önermesinin ardından "Bazı insanlar canlı değildir." tikel önermesi; "Hiçbir insan taştan müteşekkil değildir." tümel önermesinin ardından da "Bazı insanlar taştandır." tikel önermesiyle örnek veren Sicistânî, bu önermelerin kendi aralarında çelişik olduğunu, kendi savunduğu tenzihin bu şekilde bir çelişkiye örnek olamayacağını dile getirmektedir. Çelişkinin gerçekleşmesi için taraflardan birinin olumsuz, ötekinin olumlu olması gerekmektedir. İki defa tenzihte Tanrı için kullanılan "O mevsuf değildir, o mevsuf olmayan da değildir." (**لا موصوف و لا لا موصوف**) ifadesinin her iki tarafı da olumsuzdur. Çelişki ancak "Tanrı'nın sıfatları vardır, Tanrı'nın sıfatları yoktur." (**له صفة ليس له صفة**) tarzında bir ifadede söz konusu olabilir. İki defa tenzihte bir çelişkinin veya zıtlığın olmadığını, birinci nefiy ile Tanrı'nın cismanîlere ait olan sıfatlardan, ikinci nefiy ile de onu ruhanîlerin sıfatlarından soyutladıklarını ve bunun Tanrı'dan söz etmek için en doğru yol olduğunu iddia eden Sicistânî, tenzihini mantık kurallarına uygun olduğunu belirtmektedir.[34]

İki defa tenzih yorumunda kullanılan ifadelerden sonrakinin öncekini geçersiz kıldığı, bu nedenle söz konusu ifadelerden bir anlamın çıkmadığı, Sicistânî'nin temelde "Tanrı hiçbir şekilde bilinemez." demiş olmaktan başka bir şey dile getirmediği kabul edilmelidir. Buna rağmen iki defa tenzihin amacının tanımlamak değil, tanımlamaya karşı bir savunma olduğu göz önüne alındığında, hedefine ulaştığı savunulabilir. "Tanrı mekânda değildir, Tanrı mekânda olmayan da değildir." ifadesi,

---

32 Plotinus, *The Enneads*, 569.

33 Şafak Ural, *Temel Mantık* (İstanbul: Çantay Kitabevi, 1995), 92.

34 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 81.

Tanrı'yla ilgili bir şey anlatmamakta ancak Tanrı'nın mekânda olduğunu iddia edenlere karşı bir reddiye barındırmaktadır. Diğer gruplara karşı, kendilerinin Tanrı'nın mekânda olup olmadığını bilmediklerini ancak onların iddia ettikleri Tanrı'nın mekânda olduğu fikrini reddettiklerini böyle bir yöntemle açıklayan Sicistânî'nin nefyin nefyine başvurmasındaki amacı, Tanrı'nın hiçbir şekilde nitelenemeyeceğini savunmak ve onu her tür sıfattan soyutlamaktır.

1.2. Sıfatların Reddi

Tanrı'nın idrak edilemeyeceğini savunanların temel argümanı, insanın bildiği veya idrak edebildiği hiçbir şeye benzememesi ve bu şeylerle hiçbir ortak yönünün olmamasıdır. Ortaklığın reddinden yola çıkan bu görüş, Tanrı'nın anlaşılması adına birtakım sıfatlarla anılmasına karşı çıkmaktadır. Hakkında konuştuğu her şeyi somutlaştırarak dile getirmek zorunda olan insan, tamamen soyut olan Tanrı'yı ancak somut olan bir şeyle iliştirerek bahsine konu edebilir.[35] Tanrı'ya sıfat izafe edenler, benzetmeden yararlanarak insanın bildiği özelliklerin Tanrı'da en mükemmel şekilde bulunduğunu kabul etmektedir. Tanrı hakkında konuşmanın güçlüğü, Müslüman kelâmcıların Tanrı'ya sıfat atfederken nassın dışına çıkılıp çıkılamayacağı konusunda tartışma yaşamasına yol açmış; yanlış olmamak şartıyla, Tanrı'nın nassın dışındaki kavramlarla sıfatlanabileceği bazı kelâmcılar tarafından kabul görürken, Tanrı'ya isim verilmesinin mümkün olmadığı ve sadece nassa bağlı kalınması, çoğunluk tarafından uygun görülmüştür.[36]

Farklı düşüncelere sahip olmakla birlikte Müslüman fırkalar genelde Allah'a sıfat nispet etmişler, bazıları nassın zahirî manasına sadık kalmayı doğru bulurken, çoğunluk nassta geçen terimleri tevil etme yoluna gitmiştir.[37] Ehl-i sünnet Allah'a nassda geçen sıfat verilebileceği ve insanlar için kullanılan isimlerin dahi Allah'a verilmesinin sakıncasının olmadığını savunmaktadır.[38] Cehmiyye'nin Allah'ın yaratılanlara ait hiçbir sıfatla sıfatlanamayacağını dair görüşü;[39] Mu'tezile'nin, Allah'ın ondan ayrı sıfatlarının olmadığı, ezelî ilim ve kudret gibi sıfatların onun zatının aynı olduğu şeklinde gelişme göstererek devam etmiştir. Mu'tezile'ye göre Allah zatıyla âlim, zatıyla kādirdir. Buna karşılık Allah'ın kelâm sıfatı, harfler ve seslerden müteşekkil, bir mahalde meydana gelen hâdis bir sıfattır.[40] Müslüman filozoflar ise Allah'ın sıfatlarının tamamının ilim olduğunu ileri sürmekte ve Mu'tezile gibi ilmin Allah'ın zatının aynı olduğunu savunmaktadır.[41] İbn Sînâ (öl. 428/1037)

---

35 Georges Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan (Bursa: Emin Yayınları, 2012), 21.

36 Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ Şerhu Me'ânî Esmâ'illahi'l-hüsnâ*, ed. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003), 173; İbrahim Coşkun, "Teşbih ile Tenzih Arasında S. Âmidî'nin Allah'ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (ts.), 27.

37 Bekir Topaloğlu, *Allah İnancı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 124.

38 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, ed. Asım İbrahîm el-Keyâlî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 37.

39 Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 73.

40 Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 38-39.

41 Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*, 160.

konu hakkında, Allah'ın her yönden bir olmasının sonucu olarak onun sıfatlarının zatına zaid olmaması gerektiğini dile getirerek bu görüşü desteklemektedir.[42]

Zikredilen görüşlerden farklı olarak Sicistânî, Tanrı'ya sıfat izafe edilemeyeceğini; Tanrı'nın sıfatlarını kabul etmenin açık, onları reddetmenin ise gizli teşbih olduğunu savunmaktadır. Tanrı'nın mevsuf olmadığını ifade edenler, şirk ve teşbihten kurtulduklarını sanmaktadır ancak onu doğru bir şekilde ululamak için onun sıfatlarının olmadığını söylemek kâfi değildir. Sıfat ile mevsufun aynı sayılması mümkün değildir. Bu ikisinin aynı olması, siyahlık ile siyah renge sahip bir cismin aynı şey olmasını gerektirdiğinden yanlıştır. Örnekteki cisim mevsuf, siyahlık ise sıfattır. Siyah renkte olan cisim, bir süre sonra siyahlığını kaybedip beyaza dönüşebilir. Sıfat ile mevsufun aynı olması, söz konusu cisme beyaza dönüştükten sonra da siyah denmesini gerektirmektedir. Bu durumda siyah beyazdır denmelidir ki bu saçma olduğundan sıfat ile mevsufun aynı şey olması imkânsızdır.[43] Sıfat ile mevsufun farklı şeyler olması, yani mevsufun sıfatından ayrı bir varlık olması, sıfatların bağımsız, mevsuf olmayan birer varlık olmasını gerekli kılmaktadır. Tanrı'yı mevsuf kabul etmeyenler, aynı zamanda sıfatları da mevsuf kabul etmediklerinden sıfatlar ile Tanrı arasında ortak bir yön oluşmakta, böylece bu düşüncede olanlar sıfatları Tanrı'ya ortak koşmuş olmaktadır. Tanrı'nın bir yönden yaratılanlarla ortak olduğunu kabul edilmesiyle her yönden ortak olması arasında bir farkın bulunmadığını dile getiren Sicistânî, Tanrı'nın mevsuf olduğunu da mevsuf olmadığının reddetmektedir.[44]

Sicistânî, Tanrı'nın sıfatlarının olmadığını, zatıyla işiten, zatıyla gören ve zatıyla âlim olduğunu ileri sürenlere de karşı çıkmaktadır. Ona göre Tanrı'nın gören, işiten ve âlim sayılabilmesi için görmek, işitmek ve ilmin var olması ve bunların Tanrı'ya sıfat olarak izafe edilmesi gerekmektedir. Söz konusu düşünce sahipleri zikredilen izafenin önüne geçebilmek için sıfatları sıfat olarak değil, isim olarak Tanrı'ya vermekte ve bu isimlerin onu nitelemediğini, sadece zatına işaret ettiklerini savunmaktadır. Sicistânî'ye göre Tanrı'nın ilimsiz âlim, görmesiz gören, işitmesiz işiten kabul edilmesi; cahil bir insanın âlim, kör bir insanın gören ve sağır bir insanın işiten olmasını mümkün kılacaktır. Bu varsayım imkânsız olduğuna göre âlim ancak ilmin varlığıyla âlim olabilir.[45] Öte yandan Tanrı'nın âlim olduğu iddia edildiğinde ya ona takaddüm eden bir ilmin varlığı ya da onun ilimsiz âlim olduğu kabul edilmelidir ki bu varsayım Tanrı'da cehaletin varlığıyla sonuçlanacaktır. Bir insanda ilim ile cehaletin aynı anda bulunması fikri, üçüncü halin imkânsızlığı ilkesi gereği geçersiz olduğuna göre söz konusu durum Tanrı için geçersiz sayılmaktadır. Tanrı'nın âlim kabul edilmesi, onun ilim sahibi olmasına yol açacağından ilimsiz âlim olduğu öne sürülememekte, ilmin varlığının kabulü de Tanrı'ya takaddüm etmesini gerektirdiğinden Tanrı'nın ilimle âlim olduğu da söylenememektedir.[46] Böylece

---

42 İbn Sînâ, "er-Risâletü'l-arşiyye", *Mecmû'u Resâili'ş-Şeyhi'r-Reîs* (Dâiretü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1353), 7.

43 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 77-78.

44 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 78.

45 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 78.

46 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 79-80.

Tanrı'ya sıfat izafe edilemediği gibi onun zatıyla zikredilen özelliklere sahip olduğuna yönelik görüşe de karşı çıkılmaktadır.

Sicistânî'ye göre Tanrı'nın doğru şekilde anılması, ona sıfat izafe etmek veya etmemek değil, ne sıfat izafe etmek ne de etmemektir. Tanrı'yı sıfat, nitelik (النعت) ve sınırlamadan (hadden) tenzih edip ötesini dile getirmemek, ona sıfatsızlığı yakıştırmak anlamına geldiğinden sakıncalı ve eksiktir. Tanrı'nın sadece sıfat, nitelik ve sınırdan tenzih edilmesi, söz konusu tenzihte bir belirsizliğin olmasına neden olmaktadır. Tanrı'nın doğru bir şekilde tenzih edilmesi için ruhanî âlemin üyeleri olan Akıl, Nefs ve melekler gibi olmadığı da ortaya konmalıdır. Bu nedenle Tanrı'nın karışıklığa mahal vermeden tenzih edilmesi gerekir ki bu da iki defa tenzihte bulunmak, yani nefyin nefyiyle Tanrı'yı kutsamaktır. Tanrı'nın ruhanî varlıklardan farklı olduğunun açıkça belirtilmesi adına Tanrı için sıfat sahibi olmadığı söylendikten sonra, sıfat sahibi olmadığına yönelik söylemin de nefyedilmesi ve böylece Tanrı'nın tenzihinin mükemmel bir şekilde yapılması sağlanmalıdır.[47]

Tanrı'nın hiçbir şekilde idrak edilemeyeceği konusunda bütün fırkaların hemfikir olduğunu dile getiren Sicistânî, sıfatlar konusunda yaşanan tartışmanın ise aklın rehberliğiyle çözülmesi gerektiğini savunarak Tanrı ile yaratılanlar arasındaki benzerlik konusunda akıl yürütme yoluna gitmekte ve bu hususta üç durumun mümkün olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Tanrı ile yaratılanlar arasındaki benzerlik ya her yönden olmalı ya bazı yönlerden benzer olan iki taraf bazı yönlerden farklı olmalı ya da ikisi arasında hiçbir benzerlik olmamalıdır. Tanrı'nın her yönden yaratılanlara benzer olması, onunla yaratılanlar arasındaki farkın ortadan kalkmasına yol açacağından mahlukatın onun yerini alabilmesine olanak tanıyacak ve Tanrı fazlalık olacaktır. Bu varsayımda Tanrı'nın varlığına gerek kalmadığından böyle bir varsayım geçersizdir. Tanrı ile yaratılanlar arasında bazı yönlerden benzerliğin olduğu ikinci durumda, aklın yaratan ile yaratılan arasındaki farkı anlama imkânı ortadan kalkacak ve başta belirtilen aklın rehberliğinin anlamını yitirmesi nedeniyle yaratılanların doğruyu bulması, yani Tanrı'yı bilmesi imkânsız hale gelecektir. İkinci varsayımın geçersizliği de kanıtlandığına göre geriye sadece Tanrı'nın hiçbir yönden yaratılanlara benzemediği fikri tek doğru seçenek olarak kalmaktadır. Bu tür bir akıl yürütme yoluna giden Sicistânî'ye göre aklî çıkarıma başvurulduğunda da Tanrı'yı bilmenin yolunun onu her türlü sıfattan soyutlamak olduğu ortaya çıkmaktadır.[48]

Plotinus, Sicistânî gibi iki defa tenzihte bulunmamakta ancak Tanrı'nın tanımlanmasının imkânsızlığı konusunda onunla aynı paydada buluşmaktadır. İlk hareketi sağlayanın Tanrı olması, onun hareketin dışında olmasını sağlamaktadır. Hareket ve sükûna ihtiyacı olmayan Tanrı'nın ne sakin ne de hareketli olmasına gerek olduğundan, bu ikisi de onun için geçerli olmamaktadır. Aynı durum onun sınırlılığı veya sınırsızlığı için de geçerlidir. Tanrı'nın sınırlı olduğu, onun sınırını belirleyecek bir varlığın yokluğu nedeniyle söylenememektedir. Tanrı'nın sınırsızlığı ise, onun

---

[47] Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 80.

[48] Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, 85-86.

boyut sahibi veya mekânda olmaması nedeniyle anlamsız olmaktadır. Sınırsızlığı Tanrı'nın kudreti sağlasa da Tanrı sınırsızlığın dışında olduğundan sınırsızlık da onun için geçersiz olmaktadır.[49]

Tanrı hakkında konuşmanın onu sınırlamak, hatta eksiltmek olduğunu ileri süren Plotinus, ona her ne olursan olsun sıfat vermenin bir şey katmak değil, ondan bir şey eksiltmek olduğunu ileri sürmektedir. Ne kadar büyük ve geniş düşünürse düşünsün insanın düşüncesi sınırlı olduğundan, Tanrı hakkındaki ifadeleri de sınırlı olacak ve Tanrı, insanın nitelediği yönden eksik sayılacaktır. Tanrı için çoğu zaman sadece "iyi" diyen Plotinus, onun iyi olup olmadığının bile bilinmediğini, bu nedenle ona iyi, güzel, akıl ya da herhangi bir sıfat verildiğinde, aslında onun verilen sıfat çerçevesinde sınırlandırıldığını ve o yönden eksik kabul edildiğini dile getirmektedir. Bu bağlamda Tanrı hakkında en doğru eylem, ondan her şeyi soyutlamak ve onun hakkında hiç konuşmamaktır. Bu uygulandığında Tanrı hakkında yanlış bir yargıya varmanın önüne geçilecektir.[50]

Tanrı'nın tüm varlıkların hayatlarını devam ettirmeleri için gerekli olduğunu, ancak Tanrı'nın devamlılığının zatı dışındaki varlıklara bağlantılı olmadığını belirten Plotinus, Tanrı'yı anlamanın yolunun onu diğer her şeyden soyutlamak olduğunu savunmaktadır. Soyutlamanın ölçüsü şudur: Tanrı'yı her şeyden soyutladıktan sonra kişi Tanrı'ya bir şey eklemeye çalışmamalı ve aynı zamanda ondan çıkaracak bir şey de bulamamalıdır. Tanrı sadece bu zihinsel çabayla anlaşılabilir. Varlığın ötesinde bırakılan Tanrı, sadece kendisi olduğu için, başka bir şeyle sıfatlanamaz. Onun dışındaki her şey "başka bir şey" olduğundan sadece o, kendi zatından ibarettir.[51] Bu ifadeleriyle Tanrı'nın anlaşılamayacağını ve tanımlanamayacağını ima eden Plotinus, insanın Tanrı'yı önce soyutlayıp sonra bir şey eklemeden düşünmesi gerektiğini, ancak bu sırada da ondan bir şey eksiltmemesinin iktiza ettiğini söyleyerek, insanın Tanrı'yı olduğu gibi anlamaya çalışmasının yolunu göstermektedir.

1.3. Tanrı ve İlk İllet

Tanrı'nın ilk illet olduğunu kabul etmeyen Sicistânî'ye göre varlığa illet olması, ona birtakım zorunluluklar yüklediğinden ve öncelik-sonralık gibi onun için söylenmesi mümkün olmayan bazı sakıncalara sebebiyet verdiğinden olası değildir. Her türlü eksiklik ve gereklilikten münezzeh olan Tanrı, varlığın ötesinde olduğundan ikisi arasında hiçbir ortak yön yoktur. Bu durum aralarında bir illet-ma'lûl ilişkisi kurulmasına engel olmaktadır. Bir varlık ancak vücûb ve imtinâ' unsurlarını kabul ettiğinde illet sayılabilir. Örneğin ateş, vücûb ve imtinâ'ı kabul ettiği için illettir. Isıttığı ve yaktığı için ısıtmanın ve yakmanın illeti olan ateşin ısıtmaması ve yakmaması mümkün olmadığından ısıtmaması ve yakmaması mümtenidir. Isıtmaması ve yakmaması mümteni olan ateşin ısıtması ve yakması vaciptir. Bu çıkarıma göre ateş

---

49 Plotinus, *The Enneads*, 594.

50 Plotinus, *The Enneads*, 596; Plotinus, *Tasû'atu Eflûtîn*, çev. Ferîd Ceber (Beyrut: Mektebetu Lübnan Naşirûn, 1997), 471.

51 Plotinus, *The Enneads*, 879; *Üsûlûcyâ*, 175.

için vücûb ve imtinâʻ sabit olmaktadır. Tanrı'ya vücûb ve imtinâʻ izafe etmek uygun olmadığından bu örnek ona uygulanamamakta, Tanrı'nın illet olduğu varsayımına bu yol üzerinden ulaşılamamaktadır. Tanrı'nın yarattıklarının illeti olduğu varsayıldığında ateş örneğinde olduğu gibi yaratma açısından vücûb ve imtinâʻ barındırdığı sonucu elde edilecektir. Bu durumda illet, Tanrı'ya vücûb ve imtinâʻ, yani gereklilik yükleyen bir varlık olarak takaddüm edecektir. Herhangi bir şeyin Tanrı'ya takaddüm etme ihtimali olmadığından Tanrı'nın illet olması söz konusu değildir.[52]

Sicistânî'ye göre illet maʻlûlüne kendisinden bir şeyler kattığından maʻlûlde, kendisine illet olana ait birtakım özelliklere rastlanmaktadır. Sıcaklığın illeti olan ateş, etkide bulunduğu hava veya suya kendi sıcaklığından verdiği için söz konusu hava ve suya artık "sıcak hava" veya "sıcak su" denmektedir. Yaratılan varlıklar arasında Tanrı'nın bir özelliğini barındıran bir mahluk bulunmadığından Tanrı'nın illet olmasına mahal yoktur. Tanrı yoktan, maddesiz, suretsiz ve örneksiz yaratandır. Tanrı'nın illet olması, bu niteliklerin illet olduklarına geçmesine neden olacaktır. Yoktan, maddesiz, suretsiz ve örneksiz yaratma (ibdâʻ), Tanrı'yı varlıklardan ayıran ve herhangi bir yaratılanın asla ilişkilendirilemeyeceği bir özelliktir.

Tanrı hakkında konuşmayı uygun bulmayan Sicistânî'nin Tanrı'nın özelliğinden bahsetmesi, ona göre Tanrı'nın sadece ibdâʻ ile bilinebilirliği sebebiyle mümkün olmaktadır. Yaratılanlar arasında ibdâʻa kudreti olan herhangi bir mahlukun bulunmaması, Tanrı'nın bilinen tek özelliğinin varlıklara geçmediğini gösterdiğinden varlığa illet olmadığı ortaya çıkmış olmaktadır.[53] Akl'ın yaratma gücüne sahip olduğunu savunmasına rağmen Tanrı'nın illetliğini böyle bir örnekle reddeden Sicistânî'nin örneği yaratma üzerinden değil ibdâʻ üzerinden vermesi, Akl'ın yaratmasıyla ibdâʻ arasında bir benzerlik görmediğini ortaya koymaktadır. Akl'ın yaratması, yaratılan ve kuvve halinde olan varlığın fiile çıkarılmasından başka bir şey değildir. İkisini birbiriyle bağdaştırmayan Sicistânî ibdâʻı ayrı tutmakta, belki de filozoflara cevap mahiyetinde Tanrı'nın her şeyi yoktan ve örneksiz yarattığını çokça vurgulamaktadır.

Sicistânî Tanrı'nın âlemin illeti olması durumunda üç varsayımdan birinin kabul edilmesi gerektiğini belirtmektedir: Birinci varsayım âlemin Tanrı ile birlikte ezelî olmasıdır. Âlemin Tanrı'yla birlikte ezelî olduğu kabul edildiğinde, Tanrı'nın kendisiyle birlikte ezelden beri var olan âlemi yaratmış olması mümkün olmamakta ve Tanrı'nın âlemi yoktan yaratmış olduğu gerçeği rafa kalkmaktadır. İkinci varsayım Tanrı'nın âleme sınırlı bir süre takaddüm etmesidir. Tanrı'nın âleme belirli bir süre takaddüm edip ardından ona illet olması, Tanrı'da sonradan bir şeyin, yani illetliğin

---

52 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 68-69; Muʻtezile kulların iyiliğini gözetmenin, iyi işler yapanların mükafatlandırılıp kötülük yapanların cezalandırılmasının Allah için vacip olduğunu savunmaktadır. Bu fikir salâh-aslah terimleriyle kelâmda isim bulmuştur. Akılcı olmasına rağmen Tanrı için vücûb ve imtinâ'nın geçerli olmadığını savunan Sicistânî'nin bu görüşüyle Muʻtezile'nin aslah görüşüne katılmadığı görülmektedir. Detaylı bilgi için bk. Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 39; Avni İlhan, "Aslah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991).

53 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 69-70.

meydana gelmesi anlamına gelmektedir. Öte yandan bu yeni şeyin meydana gelmesinden önce Tanrı'nın illet olmadığı kabul edilmelidir. Tanrı'nın önceden illet olmadığı ve sonradan kendisine illetliğin eklendiği varsayımı, eksikliğine yol açacağından mümkün değildir. Üçüncü varsayım Tanrı'nın âleme sınırsız bir süre takaddüm etmesidir. Tanrı'nın daha önce illet olmadığı âleme sınırsız bir süre sonra illet olması, söz konusu sınırsız sürenin bitmesi anlamına gelmektedir. Sınırsız süre biten bir şey olmadığından kendi içinde çelişki barındıran üçüncü varsayım da sonuçsuz kalmakta ve Tanrı'nın âleme illet olma yolu kapanmaktadır.[54]

Sicistânî'nin aksine Tanrı'nın varlığın illeti olduğunu savunan Plotinus, illetliğinin yanı sıra varlığın üretici/meydana getirici gücü olduğunu da dile getirmektedir. Plotinus'a göre Tanrı'nın illet olması, her şeye takaddüm etmesiyle ilgilidir. Onun ilk olması, ilk hareketin ondan gelmesini sağlamış, ancak kendisi bu hareketin dışında kalmıştır. Aristo'nun hareket etmeyen hareket ettirici fikrinden farklı olarak Tanrı harekete ve sükûna ihtiyaç duymadığından onun hareketli veya sakin olduğu söylenemez. Tanrı'nın ilk illet olması sınırsızlığına zarar vermediği gibi kendisinden sudûr eden sınırlı varlıklarla bir ilişkisinin olmasına da yol açmamaktadır.[55]

Tanrı'nın ilk illet olmadığını savunan Sicistânî, bu görüşüyle Plotinus'un yanı sıra Yunan ve İslam filozoflarına da ters düşmektedir. Örneğin Aristo, varlıklar arasında illet-ma'lûl ilişkisinin varlığına değinmektedir. Söz konusu ilişki bir zincir gibidir. Sonsuza kadar devam etmesine imkân olmayan bu zincirin bir noktadan başlaması gerekmektedir ki bu nokta ilk hareket ettirici, yani ilk illettir. Aristo, hareket etmeyen hareket ettirici dediği ilk illete[56] Tanrı dememekte ama Plotinus ve Sicistânî'de de görülen bir biçimde onu âlemin ve varlığın dışında kabul etmektedir.[57] Plotinus'un yanı sıra Yeni Eflâtunculuktan etkilenen Müslüman filozoflar da Tanrı'nın ilk illet olduğunu kabul etmiştir.[58] Fârâbî her türlü noksanlıktan berî olan Tanrı'nın tüm varlıkların var olmalarına sebep olması bakımından ilk sebep olduğunu belirtmektedir.[59] Sicistânî'nin Aristo, Plotinus ve kendisiyle aynı akımdan etkilenen İslam filozoflarının aksine Tanrı'nın illet olmasını kabul etmemesi ve bunu vurgulaması, düşünce yapısının özgünlüğünü ortaya koyması açısından önemlidir. Sicistânî'nin bu hassasiyetinin tek nedeni dinî duyguları değildir. Zira bu sonuca akıl yürütmeyle varmaktadır. Bunun yanı sıra onun maddeyi ezelî kabul etmemesi, Tanrı'yı illet olarak kabul etmemesinde rol oynamaktadır. Nitekim Sicistânî'yi filozoflardan ayıran noktalardan biri de onun alemi ezelî kabul etmemesi ve Tanrı'yı varlığı yoktan, suretsiz ve örneksiz yaratan saymasıdır.

---

54 Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, 96-97.

55 Plotinus, *The Enneads*, 593-594.

56 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016), 49.

57 Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, 123.

58 Peter Adamson - Richard C. Taylor (ed.), *İslam Felsefesine Giriş*, çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 40. 65; Cüneyt Kaya (ed.), *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 266.

59 Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, ed. el-Bîr Nasrî Nâdir (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986), 37.

Tanrı'nın varlıkları yoktan yarattığını dile getiren Sicistânî, Tanrı'da varlıktan önce bulunan cûdun ibdâ'dan sonra tüm varlıklara yayıldığını iddia etmektedir.[60] Benzer şekilde Plotinus da Tanrı'nın her şeyde bulunduğunu ileri sürmektedir.[61] Plotinus'un Tanrı'nın illetliğini kabul etmesine karşılık, bunu reddeden Sicistânî'nin Tanrı'dan gelen cûdun tüm varlıklara yayıldığını ifade etmesi, Plotinus'un Tanrı'nın her varlıkta bulunduğu fikriyle benzerlik göstermekle birlikte, birtakım farklılıklar ihtiva etmektedir. Sicistânî ile Plotinus arasındaki en önemli fark, Plotinus'un Tanrı'yı illet kabul ettiğini ve varlığın ondan sudûr ettiğini açıkça belli etmesine karşılık, Sicistânî'nin Tanrı'nın varlığı kendinden değil, yoktan yarattığını söylemesi şeklinde tezahür etmektedir. Sicistânî'nin Tanrı'nın cûdunun tüm varlığa yayıldığını öne sürmesi, Tanrı'nın varlığa yayılmasından ziyade rahmetinin tüm varlığa ulaşması şeklinde anlaşılmalıdır. Nitekim Tanrı'dan sudûrun gerçekleşmesini kabul etmeyen Sicistânî, Tanrı'nın illetliğine itirazında onun varlıklara etkide bulunmadığını dile getirerek bunu desteklemektedir.

1.4. Şey ve Cevher

Mevcut olsun ma'dûm olsun bilinebilen ve hakkında yargıda bulunulabilen isme "şey" (**الشيء**) denir. kelâmcılar arasında şeyin mevcut ve ma'dûmu kapsadığı veya sadece mevcuda şey denilebileceği yönünde tartışmalar yaşanmışken[62] Fârâbî (öl. 339/950) zihinde olsun, zihnin dışında olsun her mahiyet[63] sahibinin şey olduğunu ileri sürmüştür.[64] Cevher ise farklı anlamlarda kullanılmakla birlikte kadîm veya hâdis fark etmeksizin zatıyla kāim olan varlığa, bir şeyin hakikatine ve zatına denmektedir.[65] Sicistânî ne cevherin ne de şeyin Tanrı için kullanılmasını uygun görmüştür. Şey isminin, Tanrı'ya izafe edilmesine karşı çıkan Sicistânî, "Allah şeyler gibi olmayan bir şeydir." (**ان الله شيء لا كلاشياء**)[66] ifadesinin çelişki barındırdığını dile getirmiştir. Şeyin özelliğinin şey'iyyet (**الشيئية**)[67] olduğunu, bunun dışında bir anlamının olmamasından ötürü bir şeyi diğerlerinden ayırmanın imkânsız olduğunu öne süren Sicistânî, Tanrı'nın şeyler gibi şey olmadığı ifadesinin, "Tanrı şeydir, ama şey değildir" demekten farksız olduğunu dile getirmektedir. Tanrı için şeyler gibi olmayan bir şey demek, cisimler gibi olmayan bir cisim demekten çok farklı değildir.[68] Mahlukat için kullanılan şey teriminin Tanrı için de kullanılması, ikisi arasında ortak bir yön oluşturacağından ona şey demek uygun değildir.

---

60 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 50.

61 Plotinus, *The Enneads*, 144.

62 Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, ed. Ali Dahrac, çev. Abdullah Halidî - George Zinati (Beyrut: Mektebetu Lübnan Naşirûn, 1996), 1047.

63 Mahiyet bir şeyin ne olduğu sorulduğunda verilen cevap ve bir şeyi o yapan şey anlamlarına gelmektedir. Detaylı bilgi için bk. Tehânevî, *Keşşâf*, 1423.

64 Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbü'l-hürûf*, ed. Muhsin Mehdî (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1970), 128.

65 Tehânevî, *Keşşâf*, 602.

66 Söz konusu ifadeyi savunanlardan biri de Mâtürîdî'dir. Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 34.

67 Şey'iyyet: Şey olmak.

68 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 83.

Tanrı'ya "şey değil" demenin ta'tîle yol açtığına yönelik suçlamalara yanıt veren Sicistânî, aynı suçlamayla Tanrı'dan cevherliği, cisimliği ve suretliği nefyettiklerinde de karşılaştıklarını ve dördünün arasında herhangi bir farkın olmadığını savunmaktadır. Tanrı'nın cisim, cevher ve suret olmadan bunları yaratmaya muktedir olduğu kabul edildiğine göre şey olmadan şeyleri yarattığı da kabul edilmelidir.[69] Tanrı'dan şeyliği nefyetmek değil, aksine ona şey demek ta'tîle sebep olmaktadır. Şeyler gibi olmayan şey Tanrı değil, Akıl'dır. İlk varlık olarak diğerlerine illet olması ve tüm varlıkların onda kuvve halinde ortaya çıkması gibi üstün meziyetlerle emsalsiz bir konumda bulunan Akıl, şeyler gibi olmayan şey olarak ön plana çıkmaktadır. Akl'ın böyle bir özelliğe sahip olmasının nedeni, onda bulunan meziyetlerin diğerlerinde bulunmamasıdır. Bu nedenle Akıl şey olduğu halde diğerleri gibi olmayan şeydir denebilmektedir. Şeyler gibi olmayan şeyin Akıl olduğu bu delillerle ortaya konduğuna göre bu ifadeyle Tanrı'nın kastedilmesi, Tanrı'yı yok saymak anlamına geleceğinden ta'tîle sebebiyet vermektedir.[70]

Sicistânî'ye göre şey ya cevher veya araz olduğundan Tanrı'ya şey denmesi, onun cevher veya araz olarak kabul edilmesini gerektirmektedir.[71] Araz, zatta daimi olarak bulunmayan geçici bir nitelik olduğundan[72] Tanrı'nın araz olabilme ihtimali söz konusu edilmemekle birlikte cevher kabul edilmesi Tanrı'nın sınırlı, değişken ve sayıca bir olmasına yol açacağından mümkün değildir. Cevherler birbirlerine sınırdaş olduklarından Tanrı'nın cevher kabul edilmesi, onun bir yönden bile olsa başka bir cevherle, yani yaratılanlarla sınırdaş olmasına yol açacak ve Tanrı o yönden sınırlı hale gelmiş olacaktır. Cevher zatında değişikliği kabul edendir. Diğer bir ifadeyle cevher, değişikliğe mahal olabilmekte, bazen siyah, bazen beyaz, bazen sıcak, bazen de soğuk olabilmektedir. Tanrı'ya cevher demek, onu değişikliğe mahal yapmak anlamına gelecektir. Öte yandan Tanrı'nın cevher kabul edilmesi, sayı olarak sayılabilmesine yol açacak ve onu sayı anlamında bir yapacaktır. Bu durum Tanrı'nın sayılardan öte olmasına aykırı olduğundan aşkınlığına zarar verecektir.[73]

Tanrı'nın Akl'ı aştığını ve Akl'ı aşan şeyin bilgi dairesinin dışında olması sonucu Tanrı'nın bilinemeyeceğini savunan Plotinus, bilmenin "bir şey" olduğunu, Tanrı'nın bilgi dairesinin dışında olmasının, şey olmasına engel olduğunu dile getirmektedir. Tanrı ifade edilemez (ineffable) olduğundan onun hakkında ifade edilecek her söz bir şeydir. Aşkınlığıyla şeylerden ayrı olan Tanrı, tanımlamadığı için onun şey olması mümkün değildir.[74] Kendisine suret izafe edilemeyen Tanrı, cevher de değildir. Cevher tanımlanabilmekte ve ona "bu bir şeydir" şeklinde işaret edilebilmektedir. Tanımdan uzak olan Tanrı, bu nedenle cevherlikten de uzaktır. Tanrı'ya "bu" şeklinde işaret edilmesi, söz konusu işaretten sonra onun artık öyle tanımlanmasına neden

---

69 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 84.

70 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 84.

71 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 84.

72 Fârâbî, *Kitâbü'l-hürûf*, 97.

73 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 72-73.

74 Plotinus, *The Enneads*, 569.

olacağından her şeyin kaynağı olmasına (principle) engel olacaktır.[75] Bu nedenle Tanrı'ya şey veya cevher demek doğru olmamakla birlikte, onu tanımlayacak her türlü ifade yanlış olacağından Tanrı'yı doğru anlamanın yolu onu sözlü ifadelerle tanımlamaya çalışmaktan uzak durmaktır.

2. Bilinemeyen Tanrı'ya Yakıştırılan Kavramlar

Tanrı'dan sıfatları tenzih eden Plotinus ve Sicistânî, Tanrı hakkında konuşmak zorunda kaldıklarında birtakım yargılarda bulunmalarına rağmen, Tanrı'yı varlık âleminin ve insanın idrak alanının dışında saymakta ve onun hakkında olumlu veya olumsuz konuşmanın doğru olmayacağını ileri sürmektedir. Bu tarz bir yaklaşımın sonucunda, söz konusu filozofların neye dayanarak Tanrı'nın varlığını savundukları ya da Tanrı'yı nasıl bildikleri sorusu akla gelmektedir.[76] Plotinus konu hakkında Tanrı'nın aranarak bulunamayacağını, ancak kendisinin kendini hissettirmesiyle bilinebileceğini dile getirerek Sicistânî'den ayrılmaktadır. Plotinus'a göre Tanrı Güneş gibi her zaman görünmeyen bir nurdur. Gece vakti güneşi aramanın anlamsız olması gibi Tanrı'yı da aramanın, onu idrak etmeye çalışmanın bir anlamı yoktur. Sabah olduğunda güneşin ufukta görünüp kendini gözlere göstermesi gibi Tanrı da zaman zaman kendini hissettirmektedir. Tanrı'yı hissetmek isteyen mahlukatın beklemekten başka yapabileceği hiçbir şey yoktur. Bu konuda insana örnek olan Akıl da bunu yapmakta, daimi olarak Tanrı'ya dönük bir biçimde beklemekte ve onun nurunu hissetmeyi ummaktadır.[77]

Tanrı'nın illetliği konusunda Plotinus'tan ayrılan Sicistânî, Tanrı hakkında konuşma bahsinde de Plotinus'ta görülmeyen birtakım kavramlara vurgu yapmaktadır. Tanrı'yı tenzih etmede Plotinus'a göre aşırı bir konumda olsa da gerek âlemin kadîmliğini reddetmesi sonucu Tanrı'yı yaratıcı kabul etmesi, gerek Tanrı'nın pasif kalmasını engelleme endişesi, Sicistânî'nin Tanrı hakkında bazı kesin yargılarda bulunmasına neden olmuştur. Tanrı'nın inniyyetinden, cûdundan, iradesinden, meşîetinden ve kudretinden söz eden Sicistânî, bu kavramları açıklarken Tanrı'nın idrak edilemeyeceği görüşüne zarar vermemeye çalışmakta ve kavramların tamamını ibdâ‘ ile ilişkilendirmektedir. İnniyyetini, cûdunu, iradesini, meşîetini ve kudretini dil ile ifade etmesine rağmen, Tanrı'nın bilgisine ulaştığını iddia etmeyen Sicistânî, ibdâ‘ ile var olan insanın, kendisinden yola çıkarak bu sıfatlara ulaştığını savunmaktadır.

2.1. İnniyyet ve Cûd

Sicistânî'nin Tanrı'ya izafe ettiği, tekit amacıyla kullanılan "inne"den (إنّ) türeyen inniyyet, felsefede bir şeyin kamil varlığı anlamına gelmektedir. Tekit edatı olan "inne"nin, "ün" (أُنْ) veya "ûn" (أونْ) şeklinde Yunancada da bulunduğunu ve Yunanlılar tarafından da tekit amacıyla kullanıldığını belirten Fârâbî, ikincisinin daha güçlü bir tekit ifade ettiğini, bu nedenle sadece Allah için "ûn" kullanıldığını

---

[75] Plotinus, *The Enneads*, 589.

[76] Walker, *Early Philosophical Shiism*, 80.

[77] Plotinus, *The Enneads*, 591.

söylemektedir.[78] Fârâbî'nin öne sürdüğü "kamil varlık" anlamından farklı olarak Sicistânî, inniyye terimiyle "innelik" yani başına inne getirilmiş bir ifade sonucu kesinlik kazanmış durumu dillendirmeye çalışmaktadır. İnniyye başlığı altında konuya açıklık getirmeye çalışırken yargıları başına inne getirerek ifade eden Sicistânî, söz konusu innelerin, varlıklara eklendiğini ileri sürmektedir.[79] İfadelerinden anlaşıldığı kadarıyla inneden kastı, dil ile ifadede başına inne getirilen bir yargı, ontolojik olarak, ifadede geçen varlığın, söz konusu yargıya kesin sahip olduğu anlamına gelmektedir. Bir varlık için "Bu siyahtır." (إنه اسود) denildiğinde, siyahlık o varlığın özelliği, diğer bir ifadeyle inniyyeti olmaktadır.

Plotinus'ta görülen Tanrı'nın hissedilmesi veya Tanrı'ya ulaşma, Sicistânî'de söz konusu edilmemektedir. Sicistânî'nin düşüncesinde Tanrı öyle bilinmezdir ki ona en yakın varlık olan Akıl bile idrak edemeyeceğini bildiğinden onu anlamaya çalışmamaktadır. Tanrı'yı Akl'ın idrakinin bile üstünde gören Sicistânî, Tanrı'dan her türlü sıfatı nefyettiği gibi hüviyyeti[80] (الهوية) de nefyetmekte,[81] buna rağmen onun inniyyetinden (الإنية) ve cûdundan[82] (الجود) söz edebilmekte, onu sadece bu ikisi üzerinden bilinebilir kabul ederek inniyeti Tanrı'nın yaratılanlarla tek ilişki noktasını teşkil eden ibdâ' ve ibdâ'ın kapsadığı "cûd" (جود) ile özdeşleştirmektedir.[83] Nefyin nefyiyle hakkında konuşmayı uygun görmeyen Sicistânî, Tanrı'nın mahlukatça bilinirliğini ibdâ' üzerinden açıklamakta, inniyyeti onunla bir tutmanın yanı sıra, cûdu varlığın hayatının devamını sağlayan etken olarak, Tanrı'dan yaratılanlara, yine ibdâ' üzerinden gelen rahmeti şeklinde izah etmektedir.

Tanrı'nın inniyyetinin saf ibdâ' olan Emr ve Tanrı'nın cömertliği anlamında cûd olduğunu dile getirmesine rağmen, Emr ve cûdu, "inne" edatıyla Tanrı'ya izafe etmeyen Sicistânî, Tanrı'nın inniyyeti ile yaratılanların inniyyetinin hiçbir yönden benzer olmadığını dile getirmektedir. Ruhanî veya cismanî varlıklarda çok sayıda inniyyet bulunmakta, ancak bu durum Tanrı için söz konusu edilememektedir. Varlıkların inniyyetlerine işaret eden bir "ün"nün (أُنّ) Tanrı için geçerli olması imkân dahilinde olmadığı gibi, varlıklara ilişen tüm inniyyetlerden nefyedilmesi zorunludur. Tanrı'nın inniyyette, yaratılanlarla arasında bir ortak noktanın olması, onun yaratılanların sıfatlarıyla sıfatlanmasına neden olacağından mümkün değildir.[84] Tanrı'ya inniyet izafe eden Sicistânî'nin bu ifadelerinden, Tanrı'nın inniyyetinin olmadığını söylemeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Tanrı'nın inniyyetten uzak olduğunu söylerken ona herhangi bir ifadenin, "inne" edatıyla izafe edilemeyeceğini ima

---

78 Fârâbî, *Kitâbü'l-hürûf*, 61.

79 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 57.

80 Varlığın şahsiyeti, zihin dışındaki mevcudiyeti ve varlıklar arasındaki yerini belirleyen saf/katışıksız mertebesi anlamlarında kullanılan bir terim. Bk. Tehânevî, *Keşşâf*, 1845.

81 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 71.

82 Cûd karşılıksız vermek, karşılıksız faydalandırmak anlamlarına gelmektedir. Karşılıksız faydalandırma Allah'a mahsus olduğundan cûd, Allah'ın rahmeti kapsamında ona has olmaktadır. Bk. Tehânevî, *Keşşâf*, 847.

83 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 56.

84 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 58.

etmektedir. Tanrı'ya inniyet izafe etmesinden kastının anlaşılması, nefyin Tanrı'yı anlamanın en iyi yolu olduğu düşüncesiyle mümkün olabilir. Önce Tanrı'dan inniyyetin nefyi ve ardından bu nefiy üzerinden Tanrı'nın inniyyetine varmanın yolu, sıfatlardan soyutlanmasıdır. Akl'ın Tanrı'yı iki defa tenzih edip ruhanî ve cismanî varlıklardan soyutlaması, Tanrı'yla ilgili Akıl'da ibdâ‘ dışında hiçbir bilginin kalmamasını sağlamakta, böylece Akıl Tanrı'yı sadece Mübdi‘ olarak bilmektedir. Sonuçta Akl'ın elinde Tanrı'ya izafe edebileceği hiçbir şey kalmadığından, Tanrı'nın inniyyetinin mübdi‘liğinden ibaret olduğunu kabul edecektir.[85]

İnne edatının Tanrı'ya yönelik kullanımını uygun görmeyen Sicistânî, Kur'an'da **(أن ٱلله هو ٱلحق ٱلمبين)**,[86] **(وأنهۥ يحى ٱلموتىٰ وأنهۥ علىٰ كل شىء قدير)**[87] gibi âyetlerde Allah adından veya ona dönen bir zamirden önce inne edatının kullanılmasının, Tanrı'ya inniyet izafe etmek anlamına gelmediğini dile getirmektedir. Kur'an yaratılıştan sonra indirilmiştir. Söz konusu âyetlerdeki inneler, nimetlerin ortaya çıkmasını sağlayan cevherleri ibdâ‘ eden olması nedeniyle Tanrı'ya izafe edilebilir ancak bu izafe mecazîdir ve herhangi bir şekilde Tanrı'ya bir şey eklememektedir. Yukarıdaki âyetlerin aksine **(بديع ٱلسمٰوٰت وٱلأرض)**[88] ve **(ٱلله خٰلق كل شىء وهو علىٰ كل شىء وكيل)**[89] âyetlerinde görüldüğü üzere Kur'an'da ibdâ‘dan söz edildiğinde inne lafzı kullanılmamaktadır. Böylece Tanrı'ya ibdâ‘ dışında inniyyetin izafe edilemeyeceği Kur'an'dan âyetlerle kanıtlanmaktadır.[90]

Sicistânî'nin Tanrı'nın inniyyetinden söz etmesine rağmen, ısrarla onu ondan nefyetmeye çalışması, Tanrı'yı tanımlayacak herhangi bir ifadeden kaçmasının bir sonucudur. Nasıl olduğu bilinmediğinden, Tanrı'nın inniyyeti olarak tanıttığı ibdâ‘ veya mübdi‘lik Tanrı'yla ilgili değil, daha çok yaratılanlarla ilgilidir. Onun söylemek istediği, Tanrı'nın insan tarafından sadece insanın da dahil olduğu toplu yaratma, yani ibdâ‘ üzerinden bilinebileceğidir. Tanrı'nın bir özelliğine veya onun ne olduğuna anlama ihtimaline sahip olmayan insan, bir yaratma sonucu var olduğundan, yaratmanın Tanrı tarafından gerçekleştiğini bilebilmektedir. Tanrı'nın inniyyetinden kasıt, bu yaratma, yani ibdâ‘dan başka bir şey değildir. Tanrı'nın ibdâ‘ dışında bilinebilmesine imkân tanımayan Sicistânî, ibdâ‘dan önce Tanrı'ya izafe edilecek bir şeyin var olmamasının, onun inniyyetinin ibdâ‘ dışında bir şey olamayacağının kanıtı olduğunu ileri sürmektedir.[91]

Tenzihin uç bir noktasında bulunmasına rağmen Tanrı'ya inniyyet izafe etmesi, Sicistânî'nin Yeni Eflâtunculuktan etkilenme seviyesini gösteren bir işarettir. İnniyyet

---

85 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 57.

86 en-Nûr 24/25 يومئذ يوفيهم ٱلله دينهم ٱلحق ويعلمون أن ٱلله هو ٱلحق ٱلمبين O gün Allah onlara kesinleşmiş cezalarını tastamam verecek ve onlar Allah'ın apaçık bir gerçek olduğunu bileceklerdir.

87 el-Hac 22/6 ذٰلك بأن ٱلله هو ٱلحق وأنهۥ يحى ٱلموتىٰ وأنهۥ علىٰ كل شىء قدير Bu böyle. Çünkü Allah hakkın ta kendisidir. Şüphesiz o ölüleri diriltir ve o her şeye hakkıyla kadirdir.

88 el-Bakara 2/117 بديع ٱلسمٰوٰت وٱلأرض وإذا قضىٰ أمرا فإنما يقول لهۥ كن فيكون O gökleri ve yeri örneksiz yaratandır. Bir işe hükmetti mi ona sadece "ol" der, o da hemen oluverir.

89 ez-Zümer 39/62 Allah her şeyin yaratıcısıdır. O her şeye vekildir.

90 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 58.

91 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 58.

ifadesi, Sicistânî'nin elde etmesi muhtemel Yeni Eflâtuncu belgelerden *fi'l-hayri'l-mahz*'da detaylıca işlenmektedir. Eserde inniyyetin temel olduğu vurgulanmakta ve terim Tanrı'yla eşleştirilmektedir.[92] İnniyyet ile ilk illetin özdeşleştirildiği[93] eserin etkisiyle Sicistânî, Tanrı'nın inniyyetini reddedememiş olmalıdır. Çare olarak onu Tanrı'ya izafe etmenin yanında varlıkların sahip olduğu inniyyet ile ilişkilendirmemeye çalışması, ortaya çelişki uyandıran ifadelerin çıkmasına neden olmuştur. Bu durum Sicistânî'nin Yeni Eflâtuncu öğretiyi göz ardı etmeme çabasını göstermesi açısından zikredilmeye değerdir.

Sicistânî'ye göre Tanrı'nın yaratılanlar tarafından bilinebilmesi, inniyyetin yanı sıra, bütün varlıklara ulaşan cûd ile de mümkün olmaktadır. İbdâ'ın üzerine Tanrı tarafından tam ölçüsünde eklenen cûd, her varlığa ihtiyacı kadar, ne eksik ne de fazla ulaşmaktadır. Ruhanî veya cismanî, yüce veya aşağı varlıkların tamamı için gerekli olan cûd, mahlukata Akıl üzerinden yayılmaktadır. Akıl'dan cimriliği izale etmek ve tüm yaratılanlara ulaşmak amacıyla sonsuz olan[94] cûddan her varlık kendine göre pay sahibidir. Varlıkların mevcudiyetlerini devam ettirmeleri için gerekli olan cûd asla kesintiye uğramamaktadır.[95]

Tanrı ile ilgili kullandığı kavramları birbirinden ayırmamaya özen gösteren Sicistânî, ibdâ' çerçevesinde Emr, irade, inniyyet ve cûdun, farklı işlevlere sahip, aynı şeyler olduğunu ima etmektedir. Bu bağlamda Tanrı'ya izafe edilen inniyyetin Emr ve cûd olduğuna yönelik ifade, inniyyetin anlamlarından biri olan "devam"[96] üzerinden cûd ile eş anlamlı kullanıldığı izlenimini doğurmaktadır. İnniyyetin bu anlamından yola çıkan Sicistânî, ruhanî ve cismanî varlıkların yaratılmalarının inniyyete karşılık geldiğini, varlıkların devamının sağlanmasının da inniyyetlerine bağlı olduğunu dile getirmektedir.[97] Varlıkların devamının cûdla sağlandığı ve cûdun her varlığa, ihtiyacı miktarınca ulaştırıldığı göz önüne alındığında, söz konusu ihtiyacı belirleyen şeyin inniyyet olduğu sonucuna varılabilir. Diğer bir ifadeyle varoluşlarını devam ettirmek için Tanrı'nın cûduna muhtaç olan varlıkların cûddan alacakları pay inniyyetleriyle belirlenmektedir. Bu bağlamda varlıkların inniyyeti, onların ihtiyaçlarını veya kaderlerini belirleyen bir tür ölçü mahiyetindedir. İbdâ'yla birlikte, bir anda dağıtılan cûd, inniyyetle belirlenen miktarda varlıklara, ömürleri boyunca ulaşmaktadır.

2.2. İsimler

Tanrı'dan sıfatları ve isimleri nefyeden Sicistânî, Kur'an'da Allah'a ait oldukları zikredilen isimleri reddetme yoluna gitmekten ziyade, onları farklı bir biçimde yorumlamakta ve isimlerin gerçekte başka anlamlara geldiğini ortaya koymaya çalışmaktadır. "O ilk (Evvel) ve sondur (Âhir). Zâhir ve Bâtın'dır. O her şeyi hakkıyla

---

92 *el-îzâh fi'l-hayri'l-mahz li Aristûtâlîs*, ed. Otto Bardenwewer (Freiburg im Breisgau, 1882), 6.

93 *el-îzâh fi'l-hayri'l-mahz li Aristûtâlîs*, 3.

94 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 50.

95 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 52.

96 Fârâbî, *Kitâbü'l-hürûf*, 61.

97 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 59.

bilendir."[98] âyetinde zikredilen isimler Tanrı'nın isimleri olmakla birlikte kendi aralarında zıtlık barındırdıklarından ona işaret etmezler. Tanrı'nın diğer isimlerinde bu zıtlık açıkça görünmez. Örneğin Âlim ismi cahili çağrıştırmaz ya da onunla kullanılmaz. Bu nedenle bu dört isim açıklanmaya muhtaçtır. İsimlerin Tanrı'yı işaret ettikleri kabul edildiğinde Evvel isminin Tanrı'nın tüm mahlukata takaddümünü gösterdiği varsayılmalıdır. Buna karşılık Âhir ismi, Evvel'in zıttı olduğu için mahlukatın Tanrı'ya takaddüm etmiş olduğu anlamına geleceğinden bir çelişki meydana gelmektedir. Aynı durumun Zâhir ve Bâtın için de geçerli olduğunu savunan Sicistânî, bu nedenle Kur'an'da Tanrı'nın isimleri olarak zikredilen isimlerin ona işaret etmelerinin mümkün olmadığını ileri sürmektedir.[99]

Sicistânî'ye göre Tanrı'nın isimleri olarak bilinen isimler aslında Tanrı'nın ruhanî ve cismanîlerden müteşekkil hadlerini[100] belirtmektedir. Evvel ismi, ibdâ' ile ortaya çıkan ilk bilgi, yani Akıl, Âhir ismi ise Akıl'dan devam ederek esasta son bulan tevildir.[101] Yani ibdâ' ile ortaya çıkan ilk bilgi, Tanrı'nın Evvel ismine karşılık gelen Akl'ın bilgisi, Âhir ise ibdâ' ile ortaya çıkan bilginin son noktası, yani esasın[102] tevilidir. Hem te'yidin[103] hem de tevilin gizli olduğunu dile getiren Sicistânî, te'yidin yaratılışın içinde, tevilin ise telifin[104] içinde saklı bulunduğunu iddia etmektedir.[105] Bu durumda Tanrı'nın Zâhir ismi yaratılış ve telife, Bâtın ismi ise te'yid ve tevile karşılık gelmektedir. Te'yid Akıl, yaratılış Nefs, telif nâtık, tevil esasla ilgili olduğundan[106] Sicistânî Tanrı'nın Evvel, Âhir, Zâhir ve Bâtın isimleriyle bu dört haddi kastetmiş olmaktadır. Tevil ile her zahir anlamın altındaki batın anlam ortaya çıkarılıp her şey yerli yerine konulduğunda, ortada zıtlık veya yanlış anlama kalmamaktadır. Tanrı hem telif hem de teville bilinebilir ancak onu teville bilmek telife göre daha kolay ve daha üstündür.[107]

Sicistânî Tanrı'ya sıfat veya isim izafe edilmesini kabul etmemesine rağmen, ondan söz ederken bazı isimler zikretmekte, aynı zamanda Allah adını da dile getirmekten çekinmemektedir. Tanrı için sadece "Bir" ve "İyi" isimlerini kullanan Plotinus'un aksine anlama bağlı olarak Tanrı için Mübdi' (**المبدع**), Bâri' (**البارئ**), Hâlik (**الخالق**) isimlerine yer vermekle birlikte çoğunlukla Mübdi' ismini kullanmaktadır. Yukarıdaki isimlere Tanrı'dan söz ederken değinmekte, Musavvir (**المصور**) ve el-Vâhidü'l-ehad (**الواحد الاحد**) gibi isimleri ise sadece anlamları bağlamında

98 el-Hadîd 57/3 هو ٱلأول وٱلـٓاخر وٱلظـٰهر وٱلباطن وهو بكل شىء عليم.

99 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 99-100.

100 Sınır veya tanım anlamlarına gelen had terimini İsmâilîler, varlığın mertebelerini belirtmek amacıyla kullanmışlardır. Tehânevî, *Keşşâf*, 623.

101 Tevil: Esasın nâtığa gelen teliften çıkardığı gizli hakikat bilgisi.

102 Esas: Vasî de denen esas, her nâtığın devrinde, onunla çağdaş olup davetinde ona yardımcı olan ve ardından daveti devr alan kişi.

103 Te'yid: Akıl'dan nâtık veya esasa inen bilgi.

104 Telif: Te'yidin nâtığın kalbinde anlam kazanmış hali.

105 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 100-101.

106 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 63.

107 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 101.

kullanmaktadır. Sicistânî'nin Tanrı'nın isimlendirilmesi konusunda Plotinus'tan farklı bir yaklaşım sergilemesinin nedeni, Kur'an'dan yararlanmasıdır. Haşr sûresinin 24. âyetine[108] atıfta bulunan Sicistânî, âyette geçen Hâlik, Bâri' ve Musavvîr isimlerinin anlamlarını şöyle açıklamaktadır. Hâlik, her şeyi zat ve suretleriyle birlikte yoktan ibdâ' edendir. İnsan suretsiz bir varlığın mevcudiyetini idrak edemese de Bâri', zatları suretsiz ibdâ' eden demektir. Benzer şekilde insan maddesiz bir suretin var olmasını ve var olduktan sonra yaşamına devam etmesini de idrak edememekte, ancak Musavvir, maddeden hâli suretleri inşa eden anlamına gelmektedir. Sicistânî'nin bu isimleri seçmesinin nedeni, Bâri'nin Akl'ın, Musavvir'in Nefs'in, Hâlik'in ise diğer varlıkların yaratılışına işaret etmesindendir. Nitekim Tanrı Akl'ı suretsiz, Nefs'i maddeden mücerret saf bir suret olarak, diğer varlıkları da madde ve suretleriyle birlikte yaratmıştır.[109]

Her tür sıfattan soyutlayıp bilinmez kabul etmesine rağmen, Tanrı'ya bazı isimler vermesi, Sicistânî'nin onu tamamen bilinmez saymamasıyla ilgilidir. Verdiği isimler, Tanrı'nın bilinebilen kabul ettiği yönü, yani yaratmayla ilgilidir. Bu açıdan bakıldığında onun Tanrı'yı isimlendirdiğini söylemek tam olarak doğru bir ifade sayılmamaktadır. Tanrı'nın sadece yaratılış yoluyla bilindiğini söylemesi, insanın yaratıldığını bilmesi nedeniyle Tanrı'yı bu yol üzerinden anlamasına ve onu yaratıcısı olarak adlandırmasına olanak tanımaktadır. Ona göre Tanrı'ya Mübdi', Hâlik, Bâri veya Musavvir demek, onu her türlü nitelemeden soyutlamaya engel bir durum değildir. Yaratmanın Tanrı'ya dayandırılmaması, onun yok sayılmasına neden olacak, Aristo'nun hareket etmeyen hareket ettiricisi gibi onu pasif konuma itecektir. Hem Tanrı'yı mahlukatla ilgili her türlü özellikten soyutlamak hem de onun yaratıcı ve her şeyin kaynağı olduğunu aynı anda vurgulamak isteyen Sicistânî, önce onu iki defa nefiyle bilinmez saymakta, aynı zamanda yaratıcı olduğunu birden fazla isimle ortaya koyarak onu her şeyin onunla bilindiği en sabit kabul etmektedir.[110]

Tanrı hakkında konuşmak veya ona isim izafe etmek konusunda Sicistânî'den daha uç bir noktada durduğu gözlenen Plotinus, Tanrı'ya ilgili sadece "Bir" ve "İyi" isimlerini kullanmaktadır.[111] Plotinus'un "Bir" ile kastettiği sayı veya insanın anlayabileceği anlamda bir değildir. Bir ismi, Tanrı'yı tanımlayan bir sıfat gibi görünse de sayı olan bir anlamına gelmemesi ve barındırdığı bilinmezlik açısından ona sıfat demek güçtür. Zatıyla kāim, mükemmel gibi anlamlar ihtiva eden[112] iyi ismi ise Tanrı'nın iyi olduğu anlamında bir sıfat değildir. İlk çağ felsefesinde en yüce varlık için, isim olarak kullanılan iyi, Plotinus'ta da bu şekilde anlam bulmuş, hatta o,

---

108 Haşr 59/24 و ٱللهُ ٱلخـٰلق ٱلبارئ ٱلمصور له ٱلأسماء ٱلحسنىٰ يسبح لهو ما فى ٱلسمـٰوٰت وٱلأرض وهو ٱلعزيز ٱلحكيم O yaratan, yoktan var eden, şekil veren Allah'tır. Güzel isimler onundur. Göklerdeki ve yerdeki her şey onu tesbih eder. O mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.

109 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 92.

110 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 95.

111 William Ralph Inge, *The Philosophy of Plotinus* (London: Longmans, Green and Co., 1918), 122.

112 Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5*, 182-183.

Tanrı'nın iyi olup olmadığının bilinmediğini dile getirmiştir.[113] Tanrı'yı isimlendirmekten çekinen Plotinus, ona bu iki ismin verilmesini de tam olarak doğru bulmamış, işaret etmek maksadıyla böyle bir yola gitmek zorunda kaldığını ifade etmiştir.[114]

2.3. Birlik

Felsefe tarihinde mücerret anlamda Tanrı'nın Bir olması düşüncesinin temeli Elea okuluna kadar uzanmaktadır. Bu okulun temsilcilerinden Parmenides, küre şeklindeki varlığın hareketsiz ve parçalanamaz bir olduğunu ve onda herhangi bir boşluğun bulunmadığını ileri sürmüştür.[115] Tanrı ile varlığı birbirinden ayırmayan Parmenides, yokluğu kabul etmemiş, sadece varlığın var olduğunu dile getirerek tamamını bir kabul etmiştir.[116] Plotinus'un Bir görüşü, Parmenides'in varlığın bir olduğu fikrinden farklıdır. Öte yandan onun bu görüşe, Parmenides'in adı geçen düşüncesinin etkisiyle varmış olması muhtemeldir.[117] Bu ihtimali kuvvetlendirecek bir ayrıntı olarak Parmenides'teki "birliğin varlık sayılması" düşüncesi Plotinus'ta da görülmektedir. Plotinus'a göre varlık birliğe sahip olduğu oranda vardır. Zatında bir olmayan şey gerçek değildir. Birliğinden soyutlanan şeyin varlığı ortadan kalkmaktadır. Ne bir asker ne bir ev ne de bir gemi birliği olmadan gerçek olabilir. Evin veya geminin birliği ondan zail olursa artık ne ev evdir ne de gemi gemidir.[118] Plotinus, Nefs'ten Akl'a doğru akıl yürütmeyle ilerleyerek Bir'in Akl'ın da üstünde saf bir birliğe sahip olması gerektiği sonucuna varmaktadır. Her varlığın zatındaki birlikle var olduğunu savunan Plotinus, varlıklara zatlarındaki birliği, yani varlıklarını verenin, herhangi bir sıfatla sıfatlanamayan Bir'in birliği olduğunu söylemektedir.[119]

Tanrı'nın sayısal anlamda bir olmadığını ve birlikten daha yüce bir birlikle tasavvur edilmesinin gerekli olduğunu dile getiren Plotinus, ona kesinlikle nicelik belirten sayının izafe edilemeyeceğini savunmaktadır. Tanrı dışındaki varlıklar, sayı anlamındaki birden pay almaktadır. Tanrı'nın birliği bu çeşit bir birlik değildir. Sayılar, ruhanî âlemdekileri belirten asıl sayılar (substantial number) ve nicelik belirtenler (quantitive number) şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Varlıklar arasında hem birliğe hem de Tanrı'ya en yakın olanlar, ruhanî âlem ve Akıl'dır ancak onlar bile saf bir değildir. Tanrı'ya nicelik belirten sayılarla işaret edilmesi bir yana, asıl sayılarla bile yaklaşılamaz. Asıl sayılar varlığın meydana gelmesini, niceliksel sayılar ise niceliği sağlamaktadır. Niceliksel sayıların çokluğu belirtmesi için birin kopyalanması gerekmektedir. İkide iki adet "bir" olduğunu söylemek doğru değildir. Bunun yerine, "bir"in asıl olduğunu vurgulaması bakımından ikinin iki adet birden oluştuğu ifadesi

---

113 Plotinus, *The Enneads*, 596.

114 Plotinus, *The Enneads*, 596; Plotinus, *Tasû'atu Eflûtîn*, 471.

115 Cavit Sunar, "Parmenides ve Varlık Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (1973), 19.

116 Sunar, "Parmenides ve Varlık Meselesi", 21.

117 Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, 51.

118 Plotinus, *The Enneads*, 882.

119 Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5*, 181-182.

daha doğru bir ifadedir.[120] Varlıkları anlamak onları başka varlıklarla karşılaştırmakla mümkündür. Bir geminin büyüklüğü, kendinden küçük bir gemiyle anlaşılabilir[121] ancak Tanrı'nın birliğine yaklaşım, bu alışılmış yöntemin dışında olmalıdır. Tanrı, başka bir şeyden ötürü ya da ikinci bir şeye göre değil, bir olduğu için birdir. İnsan ona ulaşmak istediğinde, zihinsel bir eylemle duyulur dünyayı ardında bırakmalı, Tanrı'yı, ona hiçbir şey eklemeden bir olarak düşünmeli, en küçük bir ikilik izi bulaştırmamaya gayret göstermelidir. Bu yoğun düşünme anında Tanrı'yı her şeyden soyutlayan kişi, bu soyutlama sonucunda Tanrı'yla kurduğu bağlantıyı kaybetme korkusuyla, mutlak bir sükûn içinde onu tasavvur etmelidir. Yani insan, Tanrı'nın birliğini her şeyden soyutlanmış bir birlik olarak düşünürken ona bağlı olduğunu kabul etmelidir. Plotinus'a göre bu yönteme başvurulmadan Tanrı'yı düşünmek, ona ikilik izafe etmeye ve hatta ikiyi ona takaddüm ettirmeye neden olacağından Tanrı'nın birliğini anlamanın tek yolu söz konusu yöntemi uygulamaktır.[122]

Plotinus aslında insanın bildiği anlamda Tanrı'nın bir tane olduğunu veya Parmenides'in iddia ettiği gibi Tanrı dahil tüm varlığın bir olduğunu savunmamaktadır. Aristo'nun da etkisiyle Tanrı'yı âlemden ayrı kabul eden Plotinus, onun kudretinin âlemi etkilediğini ancak kendisinin âlemden de varlıktan da ayrı olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. İnsanın ne olduğunu kavramasına imkân olmayan Tanrı'nın ne sayısal anlamda ne de idrak edilebilecek başka bir anlamda bir olduğunu savunan Plotinus, Tanrı'yı tanımlayamamakta, onu hiçbir isimle isimlendiremediğinden, İyi ve Bir diye çağırmaktadır. Yunan filozoflarının da etkisiyle Bir ismini Tanrı'ya en uygun isim kabul etmekte, ısrarla bu birin sayı anlamında bir olmadığını vurgulamaktadır. Yunanlıların sıfırı biliyor olmaları durumunda Plotinus'un belki de Tanrı'ya Bir değil sıfır diyeceği tarzında yorumlar,[123] kullandığı birin sayı anlamında olmadığını pekiştirmesi amacıyla zikredilmeye değerdir.

Plotinus gibi Sicistânî de Tanrı'nın birliğinin karşılıklardan berî olduğu için anlaşılamayacağını savunmaktadır. Tanrı'ya kıyaslama yapılabilecek herhangi bir sıfat izafe edilemediğinden "bir" denildiğinde, söz konusu birlik başka bir şeye göre bir olmamakta, bu nedenle de anlaşılamamaktadır. Tanrı'nın birliğini ikrar etmenin yolu, onu her türlü sıfattan soyutlamaktır. Bir sayılabilecek diğer varlıklar halis olmayan birliğe sahipken Tanrı'nın birliği halis bir birliktir (**الفردانية الخالصة**). Yaratılmış oldukları için yaratılıştaki çokluğun kendilerinde mevcut bulunması, halis birliğe sahip olmayan varlıkların birlikten uzak kalmasına neden olmaktadır. Birlik (**فردانية**) çokluğa zıt olduğundan halis birliğe sahip olan Tanrı çoklukla bir araya gelmemekte, söz konusu çokluktan uzak olma durumu, onun bilgi dairesinin dışında kalmasına yol açmaktadır.[124] Tanrı'nın bilgi dairesinin dışında kalmasını, insanın onu

---

[120] Plotinus, *The Enneads*, 587.
[121] Plotinus, *The Enneads*, 588.
[122] Plotinus, *The Enneads*, 587.
[123] Inge, *The Philosophy of Plotinus*, 107-108.
[124] Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 65.

idrak etmesine engel kabul eden Sicistânî, bu yorumuyla Tanrı'nın bilinmez oluşunun nedenlerinden birinin onun birliği olduğunu ortaya koymuş olmaktadır.

Tanrı'nın bir olmasının sayı anlamındaki birle ilgisinin olmadığını, onu sayıların ve sayılanların niteliklerinden soyutladıklarını belirten Sicistânî, onunla sayılar arasında ilgi kurmaktan Tanrı'yı tenzih ettiklerini dile getirmekte ve bu görüşünü vurgulamak amacıyla Tanrı'ya "el-Vahidü'l-ehad" (الواحد الاحد) demektedir. Tanrı'da hem nicelik hem de nitelik anlamında bir artmanın olmadığı ve Tanrı'nın ikisinden de berî olduğu anlamlarını barındıran el-Vahidü'l-ehad, Sicistânî'nin Tanrı'nın birliğine dikkat çekmek amacıyla ona izafe ettiği isimdir. Tanrı'ya sayı, yani "iki olmayan" anlamında bir denmesi hatalı bir yaklaşımdır. Bu tarz bir yaklaşım Tanrı'yı diğer varlıklarla aynı seviyeye indirmek ve onun diğer her şeyden ayrı olduğunu anlamamak manasına gelmektedir. Kendisine iki olmayan anlamında bir denen her varlık söz konusu ikinin biridir. Sayılarla nitelenebilen varlıkların eş ve benzerlikten hali olmaması, Tanrı'nın sayılardan soyutlanma nedenlerinden birini teşkil etmektedir. Tanrı'nın eşi ve benzeri olamayacağından sayı anlamındaki bir, birliğini niteleyen isim olarak kullanılamaz.[125]

Bir, sayıların başlangıcı ve illetidir. Tüm sayılar birden oluştuğu gibi aynı durum tüm varlıklar için de geçerlidir. Bir olma durumu veya birlik, bazılarında sadece bir kez, bazılarında birden fazla kez olmak üzere her varlıkta bulunmaktadır. Gök, yer, hava, Ay ve Güneş gibi varlıklar, birin bir kez bulunduğu, dolayısıyla eşleri ve benzerleri olmayan; insan, hayvan, su ve yıldız gibi varlıklar, birin birden fazla kez bulunduğu, eşleri ve benzerleri olan varlıkları temsil etmektedir.[126] Sayı anlamındaki biri bu şekilde açıklayan Sicistânî'ye göre Tanrı'yı sayı anlamında bir kabul etmek, diğer sayıları saymamak demektir. Bu yaklaşıma göre bir denildiği sırada iki, üç, dört sayıları varlıklarını sürdürmekte, Tanrı'ya bir denildiği sırada onların bahsi geçmediği için Tanrı bir kabul edilmektedir. Bahislerinin geçmesiyle birlikte, yani iki söz konusu olduğunda, birin iki katı olması nedeniyle, ikinci olarak sayılan varlık Tanrı'nın katı sayılmak zorundadır. Tanrı'nın katı olmasının kabul edilmesi, yarısı, üçte biri, dörtte biri gibi bölünmelerin de Tanrı için geçerli olmasını mümkün kılacaktır. Tanrı'nın bölünmesinin imkânsızlığı, iki olmayan değil, cismanî ve ruhanî alemden ayrılığını göstermektedir. Tanrı'yı bölünmek ve katları olmaktan tenzih eden Sicistânî, onun varlıklarla ortak bir yönünün olmaması nedeniyle sayı anlamında değil, kendine has bir birliğe sahip anlamında bir olduğunu dile getirmektedir.[127]

Sayılar üzerinden Tanrı'nın birliğinin sayısal olmadığını kanıtlamaya çalışan Sicistânî, çift sayılara bir eklendiğinde tek, tek sayılara bir eklendiğinde çift sayının elde edildiğini; çiftin mürekkep yani cismanî âlemi, tek sayının ise basit, yani ruhanî âlemi temsil ettiğini ileri sürmektedir. Söz konusu ekleme ve çıkarmada eklenen veya çıkarılan "bir", Tanrı'nın marifetine ulaşmanın anahtarını göstermektedir. Kişi

---

125 Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, 86-87.

126 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 86.

127 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 87.

Tanrı'yı bilmek istediğinde her iki âleme ait nitelikleri ondan nefyetmek durumundadır. Tanrı'dan sadece ruhanî âlemin nitelikleri nefyedildiğinde, cismanî âlemin özellikleri onda sabit kalmakta, sadece cismanî âlemin nitelikleri nefyedildiğinde de ruhanî âlemin nitelikleri Tanrı'nın sıfatlarıymış gibi görünmektedir. Bu nedenledir ki Tanrı'yı doğru bir şekilde tenzih etmenin yolu onu her iki âlemin sıfatlarından soyutlamaktır. Sadece çıkarma işlemiyle değil, toplama işlemiyle de sayılar insanı Tanrı'nın birliğine ulaştırabilir. Bir tek sayıyla bir çift sayının toplamının, tek sayı sonucunu vermesi, Tanrı'nın vahdetini göstermektedir.[128]

Sicistânî matematikten yararlanarak birtakım mecazî çıkarımlara varmakta, sayıların Tanrı'nın birliğine ve onun sıfatlardan soyutlanması gerektiğine işaret ettiğini ileri sürmektedir. Çıkarma işlemini sıfatların soyutlanmasına yorumlamakta, toplama işleminin de tek sayıya, yani bire ulaştırdığını iddia etmektedir. Toplama işleminden söz ederken cismanî ve ruhanî âlemin çift ve tek sayılara karşılık gelmesinden yola çıkarken bilinmeyen Tanrı'yı anlamanın yolunun, bilinene bakmaktan geçtiğini anlatmaya çalışıyor olmalıdır. Ruhanî ve cismanî âlemin tamamının incelenmesi yani toplu bir şekilde bilinmesi, Tanrı'nın bu âlemlerin içinde veya onlara ait olmadığını açık edeceğinden toplama örneği de kişiyi Tanrı'nın birliğine götürmektedir. Plotinus'un görüşleri çerçevesinde değerlendirildiğinde Sicistânî'nin de Tanrı'nın birliğini tenzihi, sıfatlardan soyutlanması ve hakkında konuşulmaması çerçevesinde ele aldığı görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında Sicistânî'nin birliğe yaptığı vurgu daha iyi anlaşılmaktadır.

2.4. İrade ve Meşîet

Hem insana hem de Allah'a nispet edilen irade, bir eylemi gerçekleştirip gerçekleştirmeme hususunda karar verebilme gücüne verilen isimdir.[129] Meşîetin iradeyle aynı anlama geldiği söylenmekle birlikte, iki terim arasında farkların bulunduğunu ileri sürenler de olmuştur.[130] İradenin meşîetten daha kapsamlı olduğunu dile getirerek iradeyi meşîetten ayıran sınıfa dahil olan Sicistânî, her meşîetin irade olduğunu, ancak her iradenin meşîet olmadığını; meşîetin eylemlerle, iradenin ise eylemin öncesiyle ilgili olduğunu savunmaktadır. Kişi bir şeyi dileyip (اراد) onu gerçekleştirmediğinde, kişinin dileği irade boyutunda kalmakta, meşîet meydana gelmemektedir. İrade ve meşîetin birlikte gerçekleşmesi, kişinin dilediği şeyi eyleme dönüştürmesiyle mümkün olmaktadır. Bu bilgilerden yola çıkılarak insanın birçok şeyi dilemesine/irade etmesine (اراد) karşılık, bunların hepsini istemediği/gerçekleştirmediği (شاء) sonucuna varılmaktadır. Örnekler Tanrı'nın iradesi ve meşîetine uygulandığında, Sicistânî'nin birbirinden ayırmamayı tercih ettiği Emr, cûd ve kudret Tanrı'nın iradesini, ibdâ' ise meşîetini meydana getirmektedir. Akl'ın yaratılmasından önce Tanrı katında bulunan Emr, cûd ve kudret,

[128] Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 88.

[129] Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 158.

[130] Tehânevî, *Keşşâf*, 1553.

onun iradesiyle anılmakta, ibdâ‘ ile birlikte Akıl meydana geldiğinde ise meşîeti ortaya çıkmakta ve Akıl'la birleşmektedir.[131]

İradeyi kudret ile ilişkilendiren Sicistânî, insanların ve meleklerin hem kudret hem de kuvvet sahibi olduklarını söylerken kudreti onların karar verme gücü, kuvveti de yapma gücü olarak sınıflandırmaktadır. Madenlerin, bitkilerin ve hayvanların, karar verme gücünden yoksun olmaları, onların kudret değil, sadece kuvvet sahibi olduklarını göstermektedir. Kudret ve kuvvet iki farklı terimdir. Kuvvetten daha genel olan kudret, irade ile bağlantılıyken, kuvvetin irade ile bir ilgisi yoktur. Eylemlerinde iradenin varlığı, hem insanları hem de melekleri aynı anda kādir ve kuvvetli yapmaktadır. Tanrı kādirdir ancak kuvvete ihtiyaç duymayıp varlığın ötesinde olması, kudretinin idrakini imkânsız kılmaktadır.[132] Sicistânî'nin Tanrı'ya kudret izafe etmesi, Tanrı'nın karar verme gücüne, yani iradeye sahip olduğunu söylemeye çalışmasının sonucudur. Yaratmada kuvvete ihtiyaç duymayan Tanrı, kün (كن) emri ile dilediğini yoktan var edebilmektedir. Yaratmanın sudûrla, Tanrı'nın iradesi dışında gerçekleştiğine yönelik düşünceyi reddetmek amacıyla onun kudretinden söz eden Sicistânî, böylece Tanrı'nın iradesinin sabitliğini ve âlemin onun tarafından yoktan var edildiğini ortaya koymaktadır.

Tanrı'nın meşîetinin insanlarınki gibi kısımlara ayrılmadığını, hikmetinin ortaya çıkmasından ibaret olduğunu dile getiren Sicistânî, söz konusu hikmetin sonuca varıncaya kadar devam ettiğini ve hiçbir mahlukatın bu hikmetten mahrum kalmadığını savunmaktadır.[133] İnsanın meşîeti zamana, şartlara, zıtlıklara ve gerekliliklere göre değişkenlik gösterirken herhangi bir değişikliğin söz konusu olmadığı Tanrı'nın meşîeti, saf cûda karşılık gelmekte ve her şeye ulaşmaktadır. Tanrı'nın meşîeti, gece dinlenmeyi, gündüz çalışmayı istemek gibi şartlara göre birbirine zıt şeyleri dileyen insanın meşîeti gibi değil, birdir. Onun meşîeti hikmetiyle meydana gelen her şeyi kapsamaktadır.[134] Sicistânî'nin iradeyi Tanrı'nın katında sabit görerek meşîeti varlığa ulaşan cûdla ilişkilendirmesi, Tanrı'nın meşietini iradesinin varlık alanına çıkması şeklinde anladığını göstermektedir. Buna göre Tanrı varlıktan önce kudretiyle dilemekte, Emr'iyle meydana getirmekte, cûdunu varlığın içine yayarak onunla varlıkların devamlılığını sağlamaktadır. İradenin meşîetten önce oluşunu delillendirmek amacıyla Kur’an'a başvuran Sicistânî, (إنما قولنا لشىء إذا أردنٰه أن نقول لهٗ كن فيكون)[135] âyetindeki "erednâhu" (اردناه) lafzının "kün" (كن) lafzına takaddüm etmesine işarette bulunmakta ve bu âyetin, Tanrı'nın henüz "kün" (كن) emriyle varlığı yaratmadan önce irade ettiğine kanıt olduğunu ileri sürmektedir.[136]

---

131 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 268.

132 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 53.

133 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 266.

134 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 266.

135 en-Nahl 16/40: Bir bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece ona “ol” dememizdir. O da hemen oluverir.

136 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 268-269.

Plotinus da Tanrı'nın iradesini kudretiyle bağdaştırmaktadır. Tanrı tamamen iradedir. İradesi her şeyi kapsamakta ve her şeye takaddüm ettiğinden kudretiyle dilediğini yapmaktadır. Dilediğini yapabilen Tanrı'nın en uç nokta olarak kendini başka bir şeye dönüştürmesinin mümkün olup olmadığını soruşturan Plotinus, sorunun anlamsızlığına vurgu yaparak böyle bir durumun söz konusu edilemeyeceğini ifade etmektedir. Saf iyilik olan Tanrı, iyiliğin zıttı olan kötülüğe dönüşemez. Tanrı'nın kendisinden başka bir şeye dönüşme düşüncesi yanlış olmakla birlikte, bu dönüşemezlik bir kudret eksikliği ya da acizliği değil, aksine Tanrı'nın iradesinin yüceliğini ve birliğini göstermektedir. Sicistânî'nin, Tanrı'nın iradesinin zıtlık barındırmadığını belirtmesi gibi Plotinus da birbirine zıt şeyleri dilemenin acizlik belirtisi olduğunu, Tanrı'nın iradesinin sarsılmaz ve değişmez bir irade olduğunu ortaya koymaktadır.[137]

Gerek Plotinus gerek Sicistânî'nin Tanrı'nın iradesiyle ilgili düşünceleri, onların iradeyi Tanrı hakkında üzerine konuşulabilecek bir terim kabul ettiklerini göstermektedir. Sicistânî iradeyi varlığın yaratılmasının öncesinde, Tanrı katında bulunan bir kavram olarak tanımlarken Plotinus, iradenin Tanrı'nın zatında bulunduğunu dile getirmektedir. Tanrı'nın sadece iradesi ve fiilleriyle bilinebileceğini savunan Plotinus, irade söz konusu olduğunda, cevher olduğunu inkar etmesine rağmen, Tanrı'nın cevherliğinden bile söz edebilmektedir.[138]

---

[137] Plotinus, *The Enneads*, 878-879.

[138] Plotinus, *The Enneads*, 879,171 numaralı dipnot.

İKİNCİ BÖLÜM

TANRI ÂLEM İLİŞKİSİ

1. Âlemin Oluşumu

Tanrı'yı varlıkla bağdaştırmayan ve insanın onu ibdâ‘ haricinde bir yolla bilmesine ihtimal vermeyen Sicistânî'ye göre Tanrı'nın bilgisine yaklaşmanın en iyi yolu, onu ruhanî ve cismanî âlem varlıklarından, onların sıfatlarından ve özelliklerinden tenzih etmektir. Tanrı tenzih edildikçe, diğer bir ifadeyle bilinemeyeceğine vurgu yapıldıkça doğru bir şekilde anılmış olacaktır. Varlık alanının içinde olan insan, varlığın dışındaki Tanrı'yı hiçbir şekilde idrak edemez. İnsanın Tanrı hakkında düşüneceği veya söyleyeceği her şey, Tanrı'nın gerçekte olduğu halini karşılamayacağından ve onu sınırlayacağından hatalı bir davranış olacaktır. Plotinus'un da etkisiyle bu tarz bir düşünceye sahip olan Sicistânî'ye göre Tanrı'yı doğru düşünmenin ve ifade etmenin yolu, onu varlık alanına dahil olan her türlü ifadenin ve anlamın dışında tutmaktır.

Tanrı'nın idrak edilmesini imkânsız kabul eden aşırı tenzihçi anlayışın Tanrı'yı âlem ile ilişkilendirmesi kolay değildir. Tanrı'yı her şeyden tenzih eden bu anlayışa göre Tanrı'nın tanımı yapılamazken, ona en yakın varlık olan Külli Akıl bile onu anlamak için yetersiz kalmaktadır. Varlığın ötesindeki Tanrı'nın kendisi tanımlanamazken, bilinen ve bir şekilde tanımlanan âlemi yaratması ve yönetmesi, anlaşılması güç bir konu teşkil etmektedir. "Bilinemez Tanrı" anlayışını savunanların, Tanrı'yı herhangi bir şekilde tavsif etmeden, varlık alanına dahil etmeden, varlığın onun tarafından yaratıldığını söylemeleri ve yaratılışı ona dayandırmaları, konunun karmaşık bir hal almasına yol açmaktadır. Söz konusu karmaşıklığın ve anlama güçlüğünün üstesinden gelebilmek için sudûr teorisini ortaya atan Plotinus, analojiyle âlemin Tanrı'dan beslenmesini anlatmaya çalışmaktayken, Plotinus'un aksine âlemin yoktan yaratıldığını savunan Sicistânî, Tanrı'nın yaratma kudretine halel gelmemesi adına, onun Tanrı'dan sudûr ettiğini kabul etmemektedir. Sicistânî'nin Plotinus'un birçok düşüncesini olduğu gibi almasına rağmen, sudûru reddetmesinin nedeni, sudûr teorisinde yoktan yaratmanın yer almaması ve Tanrı'nın pasif konumda bırakılmasıdır. Âlemin kadîm olmadığı ön kabulünden hareket eden Sicistânî'nin Tanrı'yı faal ve yaratan konumunda tutması, onun açısından bir zorunluluktur. Bir yandan, zamansal bir öncelik-sonralık söz konusu olmadan Tanrı'nın âlemi yoktan yarattığını seslendiren[1] Sicistânî, diğer yandan Tanrı'nın varlıklara illet olmasının yüceliğine yaraşmayacağını ileri sürmektedir. Tanrı'nın illet kabul edilmesi, tanımlanmasının yanı sıra, ona sıfat ve zorunluluk izafe edilmesi gibi savunduğu tenzihî anlayışa aykırı birtakım sorunlara sebebiyet verdiğinden, Sicistânî tarafından

---

[1] İbn Sînâ kıdemi zati ve zamani diye ikiye ayırmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Engin Erdem - Necmettin Pehlivan, "Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin 'Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risale'si", *İslam Araştırmaları Dergisi* 27 (2012), 96-97.

açıkça reddedilmektedir.[2] Varlığın meydana gelmesi için illetin zorunluluğunun farkında olan Sicistânî, Tanrı ile ilk varlık olan Akıl arasına, yaratma eyleminin gerçekleşmesi için bir aracı (vasıta) yerleştirmiş, böylece Plotinus'un sudûra dayanan âlem anlayışını, İslamî çerçeveye sığdırma çalışmalarının orijinal bir örneğini sergilemiştir.

1.1. Tanrı'dan Taşan Âlem

Âlemi yoktan var eden bir tanrı görüşünün mevcut olmadığı Yunan düşüncesinde ezelî Tanrı'nın yanı sıra, bazılarının madde, bazılarının boş uzay, bazılarının kaos dediği, Tanrı gibi ezelî olan bir varlık/âlem söz konusudur.[3] Yunanlıların, Tanrı-âlem şeklinde iki ayrı varlık düşünmelerine rağmen her ikisini de ezelî kabul etmeleri, varlıklar arasında yaratan-yaratılan hiyerarşisinin kurulmasını zorlaştırmaktadır. Onların ikili âlem anlayışına göre bir tarafta ezelî Tanrı, diğer tarafta yine ezelî madde bulunmaktadır. Maddenin yanında suretin de ezelî olduğunu savunan Aristo'ya göre ancak bu iki unsur bir araya geldiğinde varlık meydana gelebilmektedir. Madde ve suretin bir araya gelmiş haline varlık denildiğinden madde ve suret, her varlık sahasına çıkanın zorunlu başlangıcını teşkil etmektedir. Oluşun madde ve suretle olması, bu ikisinin oluştan etkilenmiş olma ya da oluş sonucu ortaya çıkma varsayımını devre dışı bırakmakta ve onları varlığın temel illetleri konumuna getirmektedir.[4]

Plotinus, Yunan filozoflarının Tanrı'yı âlemden ayrı tutma düşüncesini benimsememekte, âlemin Tanrı'dan geldiğini, geliştirdiği sudûr teorisi üzerinden ortaya koymaktadır. Plotinus'un Tanrı'yı âlemden ayrı saymaması, Parmenides'in Tanrı'yı ayırmadan varlığı bir sayması veya panteizmde olduğu gibi âlemin Tanrı'nın kendisi kabul edilmesi anlamına gelmemekte, Tanrı'nın ne âlemle bütünleştiği ne de ondan ayrı olduğu şeklinde izah edilmektedir. Plotinus'a göre bir olan Tanrı'dan sudûr eden âlem, Akıl ve Nefs gibi basit varlıkların aracılığıyla çokluğa evrilmekte ve Tanrı'nın birliği zarar görmeden çok sayıda varlığın meydana geldiği âlem oluşabilmektedir. Tanrı'nın varlıktan tamamen ayrı olduğunu kabul etmeyen Plotinus, varlığın içinde olduğuna da karşı çıkmakta, Stoacıların içkin tanrı anlayışını eleştirerek Tanrı'nın yayılarak varlığın içinde yer bulduğunu da reddetmektedir. Aristo'nun, kendileri varlık olmayan madde ve suretten varlığı türetmesine karşılık[5] varlığın kaynağını Tanrı olarak belirleyen Plotinus, bunun meydana gelişini, çok olanın bir olandan çıkması diye ifade edilen sudûr nazariyesiyle açıklamaya çalışmaktadır.

Sudûrun anlaşılması zor olduğundan Plotinus onu açıklarken benzetmelerden yararlanmaktadır. Aşkın Tanrı düşünceyi ve eylemleri aşmakta, hiçbir şeye bağlı

---

2 Bakınız bu çalışma, 1.1.3 Tanrı İllet Değildir.

3 Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* 5, 80.

4 Aristoteles, *Metafizik*, 114; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp (istanbul: Sosyal Yayınlar, 1998), 72.

5 Mohammed Noor NABİ, "Plotinus ve İbni Sina'nın Felsefi Sistemlerinde Sudur Nazariyesi", çev. Osman Elmalı - H. Ömer Özden, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (Aralık 2010), 221.

olmadığı halde her şey ona bağlı kalmaya devam etmektedir. Aristo'nun her şeyin gayesinin Tanrı olduğu düşüncesinden yararlanan Plotinus, Tanrı-varlık ilişkisini bir ışık kaynağı ve onun etrafındaki ışığa benzetmektedir. Merkezde sabit olan ışık kaynağının Tanrı'yı, ondan yayılan, ancak yine ona varmayı amaçlayan ışığın ise varlığı temsil ettiği benzetmeye göre Tanrı merkezde sabit bulunmakta, ondan taşarak meydana gelen varlık, tekrar ona dönmeyi arzulamaktadır. Işığın kaynağından ayrılmaması gibi Tanrı'dan ayrılmayan varlık, kendisinden taştığı Tanrı'ya daimi olarak bağlı kalmakta ve onun taşmasından aldığı faydalarla var olmaya devam edebilmektedir.[6]

Tanrı bir şey değil, her şey olduğundan varlığın temelidir. Buna rağmen hiçbir şey ona benzemez. Varlığın kaynağı olmasına rağmen varlık sayılmayan Tanrı, varlığın oluşturucusudur. Kelimenin tam anlamıyla mükemmel olan Tanrı hiçbir şey istememekte, hiçbir şeye sahip olmadığı gibi herhangi bir şeye ihtiyaç da duymamaktadır. Mükemmel Tanrı taşmakta ve söz konusu ihtiyaçsızlık, mükemmellik ve cömertlik, kendisinden taşan kaynaktan farklı bir varlığın meydana gelmesine yol açmaktadır. Meydana gelen bu yeni varlık Tanrı'ya doğru dönerek doyuma ulaşmakta, doyuma ulaşan varlığın Tanrı'ya bakması akletme kabiliyeti kazanmasına ve akıl olmasına neden olmaktadır.[7]

Akl'ın ya da varlığın oluşması, Tanrı'nın iradesinin sonucu değildir. Söz konusu oluşumda taşan varlık etkin olduğundan, varlığın oluşturucusu kabul edilmekle beraber Tanrı eylemde bulunmamaktadır. Tanrı'nın etrafında oluşan ve bilinç kazanan varlıkla ilgilenmemesi, onun her türlü ihtiyaçtan müstağni olması sonucu herhangi bir şey aramaması ve sürekli kendine dönük olmasındandır.[8] Merkezde sabit kabul edilen Tanrı'nın etrafında bulunan varlık, birleşmeye odaklanarak varlığının farkına varmış, bu fark ediş sonucunda akıl olmuştur. Meydana gelen yeni varlığın akıl olmasının, yani bilfiil akletmesinin nedeni, Tanrı'yı idrak etmesi ve onu arzulayarak ona doğru yönelmesidir.[9] Âlemi ezelî kabul etmesine rağmen sudûr sürecini bir yaratma gibi anlatan Plotinus, varlığın birlik olduğunu savunduğundan Tanrı'dan taşarak etrafında bulunan, ancak birlikten uzak olan çoklukları var kabul etmiyor olmalıdır. Nitekim varlığın başlangıcı taşma değil, taşanların birleşmeye odaklanması sonucu varlığının farkına varmasıdır. Yaratılışı çağrıştırmasına rağmen âlemin ezelîliğine aykırı olmayan sudûr, Tanrı'nın oluşan varlıkla ilgilenmemesi ve kendine dönük kalmasıyla da yaratılış teorilerinden uzak kalmaktadır.

Sudûr zamanın kapsamında olmaktan uzak, daimi bir olgudur. Sudûrdan bahsedildiğinde kullanılan öncelik ve sonralık barındıran ifadeler mecazî anlamda kullanılmakta, kademe belirten atıflar, Tanrı'ya yakınlık anlamında hiyerarşik öncelik

---

6 Plotinus, *The Enneads*, 106; Plotinus, *Tasû'atu Eflûtîn*, 95.

7 Plotinus, *The Enneads*, 549.

8 Plotinus, *The Enneads*, 539.

9 Émile Bréhier, *The Philosophy Of Plotinus*, çev. Joseph Thomas (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), 50-51.

ve sonralığı belirtmek amacıyla dile getirilmektedir.[10] Nitekim sudûr süreci varlığın Tanrı'dan taşmasıyla son bulmamakta, hiyerarşik bir düzen takip ederek tüm varlıkların hayatlarını sürdürebilmeleri için akmaya devam etmektedir. Tanrı'ya yakınlığın baz alındığı hiyerarşinin en üst noktasında Akıl bulunmaktadır. Akıl, Tanrı'dan sudûr olayının sonucunda ilk gerçekleşen varlıktır ve yine hiyerarşik düzen gereği, Tanrı'dan gelen akış ile diğer varlıklar arasındaki aracı konumundadır. Akl'ın Tanrı'dan gelenleri ilk kabul eden olması, en çok faydaya sahip olmasını sağlamakta ve derecesinin diğer tüm varlıklardan yüksek olmasına sebep olmaktadır.[11] Söz konusu hiyerarşiye göre Akıl'dan sonra Nefs gelmektedir. Nefs, Akl'ın Tanrı'dan aldığı akışı tabiata aktaran ve âlemdeki her şeye yerleşme kabiliyetine sahip olan iki numaralı varlıktır. Sudûr, her varlığın üstündekinden aldığı faydalarla olgunlaşması ve söz konusu olgunlaşma sonucunda kendinden derece bakımından aşağıda bulunana fayda akıtması şeklinde gerçekleşmektedir.[12] Tanrı'ya bağlı kalmaya devam eden Akıl, ondan taşan faydalarla yetkinleşmekte, yetkinliğiyle Nefs'i oluşturup onu beslemektedir. Aynı şekilde Nefs de Akıl'dan beslenerek âlemi oluşturmakta ve tüm bu varlıkların devamlılığı sudûrla mümkün olmaktadır.[13]

1.2. Yoktan Yaratılan Âlem

Tanrı'yı ilk illet kabul etmesine rağmen çevresindeki çoklu varlığın birleşerek bilinç kazanmasında ona rol biçmeyen Plotinus, varlığın ilk oluşumunda Tanrı'yı pasif bırakmakta, kendine dönük bir halde, varlıkla ilgilenmeden sabit durduğunu dile getirmektedir.[14] Âlemi ezelî kabul eden Plotinus'un varlığın oluşumuyla ilgili bu düşüncelerine karşılık Tanrı'nın tüm varlığı madde ve suretleriyle birlikte yoktan yarattığını savunan Sicistânî, ilk illet konusunda da Plotinus'tan ayrılmakta ve Tanrı'nın varlığa illet olduğunu reddetmektedir. Tanrı'nın illetliği reddedilince varlık için bir ilk illet bulmak durumunda kalınmaktadır. Batınîliğin verdiği avantajla lafızdan kavram türetme yoluna giden ve ilk illetin "Emr" (**الأمر**) olduğunu dile getiren Sicistânî, Kur'an'da birden fazla âyette zikredilen[15] "...ona sadece ol der, o da hemen oluverir." (**كن فيكون**) ifadesindeki "Ol" (**كن**) emrini batınî bakış açısıyla yorumlamakta, ol lafzına zahirden okuyan birinin görebildiğinden daha fazla anlam yükleyerek ona Emr adıyla bir nevi şahsiyet kazandırmaktadır. Hiçbir şekilde bilgisine ulaşılamayan Tanrı, Emr aracılığıyla zihne yaklaştırılmakta, ona izafe edilemeyen sıfat ve isimler

---

10 Remes, *Neoplatonism*, 46.

11 *Üsûlûcyâ*, 270.

12 İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 257.

13 Plotinus, *The Enneads*, 549-550.

14 Plotinus, *The Enneads*, 105.

15 el-Bakara 2/117; Âl-i İmrân 3/47; en-Nahl 16/40; Meryem 19/35; Yâsîn 36/82.

Emr'e hamledilmektedir.[16] Emr'den ilk illet,[17] Tanrı'nın iradesi,[18] Tanrı'nın tek fiili,[19] ilim, kelime, ibdâ‘ ve hak[20] diye söz eden Sicistânî, Tanrı hakkında sadece ibdâ‘ üzerinden konuştuğundan, zikredilen isimleri ibdâ‘ ile ilişkilendirerek kullanmaktadır. Varlığın illeti olduğundan ibdâ‘dan ayrılmayan Emr'in, varlığın yaratılması için ön şart hükmünde olan iradeden de ayrı düşünülmemesi, Sicistânî'de iradenin kendisi olduğu şeklinde ifade bulmaktadır.[21]

Tanrı hakkında selbî bile olsa konuşulamayacağını savunan Sicistânî, Tanrı'yı Emr üzerinden açıklamaya çalışmakta, Tanrı'dan ayrı olmadığını ileri sürdüğü Emr ile Tanrı arasında bir vasıtanın olmadığına yönelik iddiasıyla onu Tanrı ile birleşik kabul etmektedir.[22] Emr'in Tanrı'dan ayrı sayılmamasının yanı sıra, ilk varlık kabul edilen Akıl ile Tanrı arasında ikinci bir varlığın imkân dışı bırakılması, Emr'e varlık olma yolunu kapatmakta, bu bağlamda Emr eys değil leys[23] olmakta ve bunun sonucunda varlık kategorisinin dışında kalmaktadır.[24] Tanrı'nın illetliğini reddeden Sicistânî'nin Emr'i ortaya atmasının asıl sebebi ilk illet problemine çözüm üretmek olmakla birlikte varlık, Emr üzerinden Tanrı'yla ilişkilendirildiğinden Emr, Tanrı-varlık ilişkisini de açıklamaktadır. İlk varlık Akıl ile Tanrı arasında vasıta kabul edilen Emr'in varlık kategorisinin dışında gösterilmesi, ortaya atılan teorinin tutarlılığı açısından zorunluluk arz etmektedir. Emr'in varlık kabul edilmesinin, Akl'ın ilk varlıklığını engellemesinin yanı sıra, varlık sayılan Emr ile Tanrı arasında bir vasıtanın kalmaması sonucunu vereceğinden Tanrı-varlık ilişkisi problemi ortadan kalkmamış olacaktır. Akıl ile Tanrı'yı ilişkilendirmek için bir aracı kullanma zorunluluğu hisseden Sicistânî, Emr'in varlık sayılması durumunda, onunla Tanrı'yı ilişkilendirmek için başka bir aracıya ihtiyaç duyacaktır. Öte yandan Emr'in varlık kabul edilmesi, Akl'ın ilk varlıklıktan ikinciliğe düşmesine neden olacak ve Sicistânî'nin Yeni Eflâtuncu âlem anlayışı temelden değişecektir. Nitekim Yeni Eflâtunculukta olduğu gibi Sicistânî'nin âlem anlayışında da Akıl ilk varlık olarak en üst mertebede bulunduğu ve Tanrı'ya en yakın varlık olduğu için mükemmeldir. Akl'ın varlık hiyerarşisinde ikinci sıraya düşmesi mükemmelliğine zarar verecek, eksik olmasına yol açacaktır. Akl'ın böyle bir

---

16 Ebû Ya'kub es-Sicistânî, "Tuhfetü'l-müstecîbîn", *Selâsu Resâilin İsmâ'îliyyetin*, ed. Arif Tamir (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1983), 12.

17 Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, 110.

18 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 111.

19 Ebû Ya'kub es-Sicistânî, "Süllemü'n-necât", *Abū Yaʿqūb Al-Sijistānī and Kitāb Sullam Al-Najāt*, ed. Mohamed Abualy Alibhai (Harvard University, 1983), 195-196.

20 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 151.

21 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 111.

22 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 71.

23 Kendisine varlık da yokluk da eklenebilecek zarfa "mümkin" denir. Mümkin için birinin yokluğu diğerinin varlığını gerektirmez. Mümkin, aynı anda ikisinin de olmadığı durumdur. Sicistânî ve bazı filozoflar "leys"i, mümkinin kendisine varlık ilişmeden önceki hali için kullanmışlardır. "Eys" ise mümkinin veya leysin varlık ilişmiş haline denir. Leys için yokluk, eys için varlık denebilirse de bu varlık ve yokluk mümkin bağlamında anlaşılmalıdır. Detaylı bilgi için bk. Erdem - Pehlivan, "Varlığın ve Yokluğun Ötesi".

24 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 71,134.

konuma itilmesi, Sicistânî'nin ortaya koyduğu âlem anlayışının genel ilkelerine ve mantığına aykırı düşecektir. Emr'in varlık olmamasının gerekliliği, Sicistânî tarafından aklî çıkarımla da ifade edilmektedir. Akıl tüm varlıkları kendisinde barındırma özelliğine sahip olduğundan, söz konusu kapsama tüm eysler için geçerlidir. Eys sayılması durumunda Emr de Akl'ın sınırlarında ve tasarrufu altında yer alacaktır. Akl'ın kapsamı ve tasarrufunda bulunan Emr'in Akl'a takaddüm etmesi, dolayısıyla ona illet olması imkânsız olduğundan Emr'in varlık olması da imkânsızdır.[25]

Emr'i varlık kategorisine dahil etmeyerek Tanrı-varlık ilişkisini onun üzerinden açıklayan Sicistânî'nin Emr'i leys kabul etmesi, Hamîdüddin Kirmânî (öl. 411/1020'den sonra) tarafından hatalı görülmüş ve eleştiri konusu yapılmıştır. Emr'in leys olması durumunda Tanrı'nın yaratmasının kapsamı dışında kalacağını dile getiren Kirmânî, Sicistânî'nin söz konusu iddiasının şirke yol açtığını savunmaktadır. Tanrı tek müeyyis, onun dışındaki her şey onun te'yisiyle eys haline gelmiş varlıklardan müteşekkildir. Leysin Tanrı'dan gayrı olması kaçınılmazdır. Tanrı'dan gayrı olan şeyin Tanrı ile birlikte kadîm olması gerekmektedir. Emr'in kadîm varsayılması, Tanrı'ya ortak kabul edilmesi demektir. Buna göre Emr'in leysliği iddiası şirke sebebiyet vermektedir. Öte yandan Emr'in Tanrı'dan gayrılığı, Tanrı'nın ona takaddüm etmemesi sonucunu verdiğinden Tanrı'nın takaddüm etmediği Emr'in, Akıl ile Tanrı arasında aracılığı ihtimal dışı kalmaktadır.[26] Zikredilen delillerle Sicistânî'nin Emr düşüncesini çürütmeye çalışan Kirmânî, Emr'in aracılığını kabul etmemekte, ilk varlığın aynı zamanda Tanrı'nın fiili konumunda bulunan Akıl olduğunu savunarak Emr'i reddetmektedir.[27]

Kirmânî'nin ifade ettiği sorunların farkında olan Sicistânî, Tanrı'nın ilk illet kabul edilmesinin önüne geçmek için Emr'e ihtiyaç duymaktadır. Filozoflar, her varlığa illet gerekmesi sonucu ortaya çıkan illet zincirinin bir yerden başlaması gerektiği ön kabulünden hareketle, ilk illetin Tanrı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Tanrı'nın herhangi bir yükleme konu olması mümkün olmadığından Sicistânî, illetliği başka bir isme yani aracı bir özelliğe yükleme yoluna gitmiştir. Emr adını verdiği aracının eys olamayacağını delillendiren Sicistânî, Emr'in leysliğini, düşüncesinin tutarlılığını sağlamak amacıyla savunmak zorunda kalmıştır. Kirmânî'nin bu teoriye karşı çıkmasının nedeni, leysi kabul etmemesi olmalıdır. Nitekim Kirmânî, leysin tasavvurunun imkânsız olduğunu ileri sürmektedir.[28] Varlığın imkân haline işarette bulunan leys, varlığın bilfiil varlık olmadan önceki halini temsil etmektedir. Varlığa da yokluğa da açık olan leysiyyet, mümkinin bilfiil varlık olmadan önceki konumu olarak da tarif edilmektedir.[29] Sicistânî'nin Emr'e leysiyyet izafe etmesi ve onun illet

---

25 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 131.

26 Ahmed Hamîdüddîn el-Kirmânî, *Mecmû'etu Resâili'l-Kirmânî*, ed. Mustafa Gâlib (Beyrut: Müessesetü'l-câmi'iyye, 1987), 50.

27 Kirmânî, *Mecmû'etu Resâili'l-Kirmânî*, 47.

28 Kirmânî, *Mecmû'etu Resâili'l-Kirmânî*, 50.

29 Aristoteles, *Metafizik*, 342; Erdem - Pehlivan, "Varlığın ve Yokluğun Ötesi", 95.

olmasıyla Akl'ın bilfiil meydana geldiğini söylemesi, Emr'i mümkin kabul ettiğini göstermektedir. Yaratılıştan sonra Akıl'la bir olması da Emr'in kendisi olarak değil, Akl'ın hüviyyeti adıyla bilfiil hale çıktığına işaret etmektedir.[30]

Emr'i açıklarken onun ifade açısından üç yönünün bulunduğunu belirten Sicistânî, bu yönleri yaratan, yaratılan ve ne yaratan ne de yaratılan katındaki yönler olarak sıralamaktadır. "Onun emri, bir şeyi dilediğinde ona ol demesidir o da hemen oluverir." (إنما أمرهُ إذا أراد شيئا أن يقول لهُ كن فيكون)[31] âyetinde geçen dilemek anlamındaki "irade" (أراد) Emr'in Tanrı katındaki, "ol" (كن) emri Nefs'in, "oluverir" (فيكون) lafzı ise Akıl ve Nefs çiftinden ortaya çıkan varlıkların katındaki yönünü oluşturmaktadır. Âyetteki sıralanışa göre irade Emr'e, Emr de "ol" emrine takaddüm etmektedir.[32] Emr denilen kavram bir yönüyle irade, bir yönüyle "ol" emri bir yönüyle de "oluş" (كون) olduğundan âyetteki sıralamaya göre önce irade, sonra "ol" emri sonra da oluş olarak tecelli ettiği sonucuna varılabilir. Tanrı katında harf, ses veya harflerin birleşimi olmadığından Emr'in Tanrı katındaki yönünü irade olarak isimlendiren Sicistânî, Emr ile Akl'ı bir tutarken Nefs'i "ol" emrine karşılık görerek harflerin ruhanî âlemin aşağısında ortaya çıktığına dikkati çekmektedir. Âyetin devamındaki "oluverir"le, Akıl ve Nefs'in nikahından meydana gelen tüm varlıkların oluşması kastedilmektedir. İrade, "ol" emri ve oluşun ayrı ayrı değil de Emr'in yönleri olduğu şeklindeki yorum, Tanrı'nın tek bir hat üzerinden bilinebileceği düşüncesine vurgunun sonucu olmalıdır. Söz konusu hat, Tanrı'nın ibdâ'a karar verme kudretini temsil eden irade, ibdâ'ın gerçekleşmesi için illet olan Emr ve nihayet ibdâ' ile meydana gelen varlıkların çoğalmasını sağlayan oluşla sonuçlanan; ibdâ'dan başka bir şey değildir. Sicistânî'nin âyete yaptığı yorumdan yola çıkılarak Tanrı'nın iradesini ilk varlığa yöneldiğinde ona emir olarak tecelli ettiği, varlıkla birlikte devam ettirdiği süreçte oluş olarak isimlendirildiği sonucuna varılabilir.

Sicistânî'nin batınî anlamda Nefs'le özdeşleştirdiği "ol" emrini mertebe olarak Akıl'dan sonraya alması, harflerin Akl'a takaddüm ettiğini kabul etmemesindendir. Birden çoğun çıkışının imkânsızlığını savunan Sicistânî'ye göre "kef" (ك) ve "nun" (ن) harflerinden oluşan "kün" (كن) kelimesi, Emr'in illet olmasıyla varlığı meydana getiren çift hükmündedir. Bunun nedeni iki harften oluşan "kün" (كن) kelimesinin çift olmasıdır.[33] Emr'i, "kün" (كن) emrinin illeti sayması, ilk bakışta kendine dönen bir emir izlenimi verdiğinden çelişki gibi anlaşılmakta ancak "ol" emrinin, Emr'in ifade edilmesi şeklinde anlaşıldığı göz önüne alındığında, ifadenin Emr'in kendisinden sonra olduğu ve harfler dahil tüm varlığa takaddüm ettiği çıkarımı yapılabilir. Emr, Kelime ve Akl'ı tek bir şeymiş gibi kabul eden Sicistânî'nin, "ol" emrini varlık hiyerarşisinin ikinci basamağında bulunan Nefs'e karşılık göstermesinin nedeni budur. Emr'in yanı sıra "ol" emrinin de Akıl'dan önceye alınması, harflerin ve seslerin Akl'a takaddüm ettiği sonucuna götürdüğünden, Akl'ın ilk varlıklığına zarar

---

30 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 72.
31 Yâsîn 36/82.
32 Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, 106.
33 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 73.

verecektir. Bu nedenle Akl'ın kapsamında olması zorunlu olan "ol" emri, mertebe olarak Akl'ın aşağısında olmalıdır.

Emr ile Tanrı arasında bir vasıtanın olmadığını söyleyen Sicistânî, ilk varlık olan Akıl ile varlık saymadığı Emr'i neredeyse bir tutmaktadır. Emr Tanrı'nın fiili, iradesi, ilmi konumundayken onun illet olmasıyla meydana gelen Akıl, Tanrı'nın ilk yarattığı varlık olması sebebiyle Emr'e çok yakın bir seviyededir. Bu yakınlık o derecededir ki Akıl ile Emr neredeyse birleşmiş ve aynîleşmiştir.[34] Emr ile Akl'ın aynîleşmesi düşüncesiyle Sicistânî hem Akl'ın yüceliğini pekiştirmekte hem de varlık olmayan Emr'in, Akl'ın var olmasıyla anlam kazandığını söylemeye çalışmaktadır. Emr'i bazen kelime bazen Akıl'la özdeşleştiren Sicistânî, Akl'ın Allah'ın kelâmı olduğunu[35] dile getirmekle Emr, Akıl ve kelimenin aynı varlığın farklı isimleri gibi olduğunu ima etmektedir. Farklı isimleri ve farklı görevleri olmakla birlikte Akl'ın yaratılış anından itibaren bir olan bu üç unsur, Sicistânî'nin düşüncesinde birbirlerinden ayrı idrak edilemeyecek kadar özdeş kabul edilmiştir.

Ebü'l-Kāsım el-Büstî (öl. 420/1029), Sicistânî'nin selefi olan Muhammed b. Ahmed en-Nesefî'nin (öl. 332/943) de Emr konusunda konuştuğunu ileri sürmekte ve onun "Emr, Tanrı'nın eserlerinden bir eser, ışık kaynağından çıkan ışık gibidir." dediğini ileri sürmektedir.[36] Böyle bir ifade kullanmış olması durumunda Nesefî'nin Plotinus'un sudûr teorisinden etkilendiği savunulabilir. Sudûru tarif ederken güneş örneğini veren Plotinus, varlığın Tanrı'dan, güneşten yayılan ışık gibi yayıldığını dile getirmektedir. Nesefî'nin Emr için ışık benzetmesini kullanması, Plotinus'un sudûr anlayışına Emr'i katarak sudûrda ya da yaratılışta Tanrı'nın iradesinin etkin olduğunu savunduğu yorumu yapılabilir. Öte yandan Nesefî'nin, Emr'i Tanrı'nın etkisi saymasının âlemin kıdemini gerektirdiğini ileri süren Büstî, etkinin etkileyenle birlikte ezelî olmasının zorunlu olmasından yola çıkarak Nesefî'nin ifadesinin Emr'i cisim olmaya doğru götürdüğüne değinmekte, bunun da âlemin kıdemine yol açtığını belirtmektedir. Işığın ışık saçan cisimden fiil yoluyla ayrılmadığını ifade eden Büstî, ışık saçan cismin ışık yaymasının kendisi için bir zorunluluk olduğunu öne sürmektedir. Cüzün küllden ayrıldığına dikkat çeken Büstî, Emr'in Tanrı'dan ayrılmasının onun cüzü olmasını gerektirmesinin yanı sıra ışık benzetmesinin Emr'in cisim olmasına yol açtığını belirterek Nesefî'yi âlemin kıdemini savunmakla suçlamaktadır.[37] Nesefî'nin ışık benzetmesinden yola çıkan Büstî, Sicistânî'yi de hedef almakta, onun da bazı konularda âlemin kıdemine işaret eden çıkarımlarda bulunduğunu belirtmekte ancak Sicistânî'nin Emr görüşünden söz etmemektedir.[38] Büstî'nin Sicistânî'yi Emr üzerinden hedef almamasının nedeni, onun güneş ışığı

---

[34] Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 132.
[35] Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 167.
[36] Büstî, "Keşfu esrâri'l-Bâtıniyye", 231.
[37] Büstî, "Keşfu esrâri'l-Bâtıniyye", 231.
[38] Büstî, "Keşfu esrâri'l-Bâtıniyye", 233.

benzetmesine karşı olması ve yaratmanın irade dışında gerçekleşmiş olduğu düşüncesini reddetmesiyle ilgili olmalıdır.[39]

Emr'i farklı bir açıdan ele alan Ebû Hâtim er-Râzî (öl. 322/933-34), diğer dâîlerin aksine, Emr için illet değil "sebep" ismini kullanmaktadır. Öncelikle Kur'an'da geçen ol emrine atıfta bulunan Ebû Hâtim, Emr'in "ol" (**كن**) kelimesi olduğunu, bu kelime ile Allah'ın bütün varlıkları yarattığını savunmaktadır. Sebep, bir şeyin yerine kullanılan şey anlamına gelmekte, Arapçada şeyler, sebepleriyle isimlendirilebilmektedir. Araplar yağmurun gökten yağması nedeniyle yağmur için "gök" demekte, bu durum göğü yağmurun sebebi yapmaktadır. (**و انزلنا السماء عليهم مدرارا**) "Kendilerine bol yağmur indirdik."[40] âyetinde geçen (**سماء**) "gök" lafzı, mecazi olarak yağmur anlamında, yağmurun sebebi olduğu için de onun yerine kullanılmaktadır. Sebebin bir şeyin yerine ikame edilen şey olması bağlamından yola çıkan Ebû Hâtim, (**من يطع الرسول فقد اطاع الله**) "Kim Peygamber'e itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur."[41] ve (**ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله**) "Sana biat edenler ancak Allah'a biat etmiş olurlar."[42] âyetlerinde, Allah'ın Hz. Peygamber'i kendi yerine koyduğunu, onu kendi ismiyle isimlendirdiğini savunarak Hz. Peygamber'in Allah'ın sebebi olduğunu ileri sürmektedir. Âyetlerden örnekler vererek Emr'in din, söz, azap, kıyamet, vahiy ve kaza anlamlarında kullanıldığını ve bu anlamlarla tefsir edildiğini, tereddüde düşülmesi durumunda "sebep" anlamına dönülebileceğini belirten Ebû Hâtim, Allah'ın tüm yaratılanları Emr'iyle yaratmasının, Emr'in her şeyin sebebi olmasına yol açtığını dile getirmektedir.[43] Ebû Hâtim'in sadece tefsirlerde geçen bu kelimeler için değil, her şey için Emr denebileceğini, Emr'in her şeyin sebebi olduğunu söylemesi Sicistânî'nin Emr'in her varlıkta etkin olduğu fikrini çağrıştırsa da arada büyük bir farklılık vardır. Yeni Eflâtuncu bakış açısıyla konuyu ele alan Sicistânî'nin felsefî yaklaşımına karşılık Ebû Hâtim, Emr'i âyetlerden ve emir kelimesinin anlamlarından yola çıkarak yorumlamıştır.

Nesefî ve Ebû Hâtim'den sonra Kirmânî'nin Emr görüşüne bakıldığında Sicistânî'nin bu konuda yalnız kaldığı ortaya çıkmaktadır. İsmâilî imamlara atıfta bulunan Kirmânî, Allah'ın Emr'le şeyleri yoktan var ettiğini söylediklerini belirtmekte, Emr'i tamamen inkar etmese de onun aracılığını reddetmektedir. Emr'in eys olması durumunda Akl'ın kapsamına gireceğini, bu nedenle Akl'a takaddüm etmesinin mümkün olmadığını dile getiren Kirmânî, sonuç olarak ne illet ne de aracı olabileceğini savunarak Emr'in eys olmasına karşı çıkmaktadır. Leys olmasının daha vahim bir sonuç doğuracağını iddia eden Kirmânî, Emr'in leys olmasının müeyyes (eys haline getirilmiş) olmadığını gösterdiğini, müeyyes olmayanın da ya Tanrı ya da

---

39 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 112.

40 el-En'âm 6/6 Elimizdeki mushafta âyet (و ارسلنا السماء عليهم مدرارا) şeklindeyken Râzî'nin metinde (أرسلنا) lafzı yerine (انزلنا) kullanılmıştır. Açıklamalarında da aynı ifade kullandığından bunun yazım yanlışı olma ihtimali yoktur.

41 en-Nisâ 4/80.

42 el-Fetih 48/10.

43 Râzî, *Kitâbü'z-zîne*, 1/255-258.

ondan gayrı olmasının zorunlu olduğunu ortaya atarak Tanrı olmadığına göre Emr'in Tanrı'dan gayrı olduğu çıkarımını yapmaktadır. Tanrı'nın kendisinden gayrı olan Emr'e ne takaddüm ettiğinin ne de onu ortaya çıkardığının savunulabileceğini belirten Kirmânî, Sicistânî'nin ortaya koyduğu anlamda Emr'i inkar etmekte, Emr için leys demesinin şirki çağrıştırdığını, gizli şirk kapsamına girdiğini savunmaktadır. Eysten olmayan anlamına gelen leysin Tanrı'dan olmadığı, bu durumda leys denilen şeylerin Tanrı ile birlikte ezelî olduğu ön kabulüne dayanan Kirmânî, Sicistânî'nin Emr fikrinin sakıncalı olduğunu savunmakta ve mezhep mensuplarını bu yanlış görüşe inanmamaları konusunda uyarmaktadır.[44]

1.3. Sudûra Karşı Yoktan Yaratma

Plotinus'un sudûr teorisine göre varlıkların meydana gelmesinde Tanrı bir etkinlikte bulunmamakta, mükemmel Tanrı'dan taşarak etrafına saçılanların kendilerinin farkına varıp birleşmeleri varlık düzeyine çıkmalarını sağlamaktadır. Tanrı'nın etrafındakilerin birleşerek varlığa çıkması onun tarafında değil, varlık tarafındaki bir etkinliğin sonucudur.[45] Sicistânî'nin Emr teorisinin sudûrdan ayrılan en önemli yönü, Tanrı'nın varlığı yoktan yarattığı kabulüdür.[46] Sudûrda varlık, bir taşma sonucu varlığının farkına varmakla var olurken Sicistânî, Kur'an'a uygun bir şekilde Tanrı'nın âlemi yoktan yarattığını savunarak Emr'i, varlığa çıkan ile yaratan Tanrı arasında aracı konumuna oturtmaktadır. Öte yandan Sicistânî de sisteminde yukarıdan aşağıya doğru bir akışa yer vermekle birlikte söz konusu akış, ilk yaratmanın dışında gerçekleştiğinden Plotinus'unkinden farklılık arz etmektedir. Sicistânî'ye göre Tanrı tüm varlıkları madde ve suretleriyle birlikte yoktan yaratmış, yaratılan tüm bu varlıklar Akıl'da muhafaza edilmiştir. Sicistânî'nin akışı, Tanrı'nın yarattığı kuvve halindeki varlıkları fiil haline çıkarma kudretine sahip olan Akıl'da başlamakta ve Plotinus'un savunduğuna benzer şekilde tüm varlıkların devamlılığı için en aşağı varlığa kadar devam etmektedir.

Plotinus'un ortaya attığı sudûr teorisinde Tanrı'dan taşma sonucu varlığın meydana gelmesi, taşan varlığın Tanrı'nın kendisi veya onun parçası olma düşüncesini çağrıştırmaktadır. Tanrı'nın varlıktan ayrı olduğunu savunan Plotinus böyle bir yanlış anlaşılmaya mahal vermemek adına kaynağın Tanrı olmasına rağmen varlığın farklı olduğunu iddia etmektedir. Basit olduğu için içinde bir şey barındırmayan Tanrı, mükemmel olduğu için de herhangi bir şeye ihtiyaç duymamaktadır. Onu her türlü ihtiyaçtan müstağni kılan mükemmelliği sonucu ortaya çıkan aşırı bolluk, taşan şeylerden farklı bir şey üretmektedir.[47] Plotinus'un, varlığı Tanrı'dan taşırmasına rağmen oluşan varlığın farklı bir şey olduğunu

---

[44] Kirmânî, *Mecmû'etu Resâili'l-Kirmânî*, 49-50.

[45] Plotinus, *The Enneads*, 541.

[46] Plotinus'un sudûrunun yaratmaya benzediği yönünde iddialara da rastlanmakla birlikte araştırmanın kapsamı dışında kaldığı için burada bu tartışmalara değinilmeyecektir. Detaylı bilgi için bk. Brandon Zimmerman, "Does Plotinus Present a Philosophical Account of Creation", *The Review of Metaphysics* 67/1 (2013), 73.

[47] Plotinus, *Enneads V*, çev. A. H. Armstrong (London: Harvard University Press, 1984), 59.

vurgulamaktaki amacı, kuşkusuz yeni oluşan varlığı Tanrı'dan ayırma çabasıdır. Tanrı ile âlemin tek bir şey olduğu fikrini savunarak panteizmden kurtulan Plotinus'un Tanrı'yı varlığın kaynağı olarak alması ve onun her şeyde bulunduğunu ima etmesi,[48] klasik anlamda olmasa da panteizme yakın görüşe sahip olduğunu göstermektedir.[49] Plotinus'un taşmaya rağmen varlığın Tanrı'dan ayrı olduğuna yönelik iddiasına cevap, Sicistânî'nin halefi Kirmânî'den gelmektedir. Emr'i reddetmesine rağmen ilk yaratılışta sudûrun değil ibdâ‘ın geçerli olduğunu savunan Kirmânî, âlemin sudûrla var olduğunu iddia etmenin, onu Tanrı'nın parçası yapacağını ileri sürmektedir. Plotinus'un Tanrı'dan taşanların ondan farklı bir varlık meydana getirdiğine yönelik fikrini kabul etmeyen Kirmânî, sudûr sürecinde taşan şeylerin kaynakla aynı cinsten olmasının zorunlu olduğunu, güneş ışıklarının güneşle aynı cinsten olması örneğiyle açıklamakta ve yaratılışın ibdâ‘ ile gerçekleştiğini öne sürmektedir.[50]

Sudûrun anlaşılmasını güçleştiren, taşmanın nasıl gerçekleştiğinden ziyade birden çok olanın nasıl çıktığı problemidir. Bir olan Tanrı'nın bölünmesi söz konusu olmadığından varlığın ondan ayrıldığı veya onun cüzü olduğu savunulamamaktadır. Tanrı'nın varlığa takaddüm ettiğini dile getirerek varlık ve Tanrı'nın bir sayılmasının önüne geçen Plotinus, bu ifadesiyle panteist olmadığını da ortaya koymuş olmaktadır. Sudûrun gerçekleşmesi ve Akl'ın ortaya çıkması konusunda detaylıca bilgi vermesine[51] rağmen birden çoğun nasıl çıktığı sorununu çözemediği iddiasına[52] karşılık Inge, Plotinus'un sorunun farkında olduğunu ancak sudûr doğru anlaşıldığında böyle bir sorunun ve eleştirinin yersiz olduğunu dile getirmektedir. Birçok bilim insanı ve filozofun Tanrı'nın âlemi nasıl yarattığı konusuna çözüm bulamadıklarını belirten Inge, sudûrda Tanrı'nın âlemin yaratıcısı olarak sunulmadığına, rolünün bu olmadığına değinerek çokluğun oluşmasının Tanrı'dan ayrı bir şey olduğunu söylemekte ve birden çoğun çıkışının ifade edilememesinin Plotinus için bir eksiklik olamayacağını öne sürmektedir.[53]

Plotinus'un görüşlerini büyük oranda benimsemesine rağmen ilk yaratmada sudûru kabul etmeyen Sicistânî, Emr düşüncesini ortaya atmakla sudûrdaki sorunlardan uzak kalmaya çalışmıştır. Varlığın Tanrı tarafından Emr vasıtasıyla yoktan yaratıldığı fikri, maddenin ezelîliğini dışarıda bırakmaktadır. Yaratılışta/ibda‘da Tanrı'nın iradesinin etkin kabul edilmesi yaratmayı Tanrı'ya dayandırmaktadır. Sudûr anlayışında, Tanrı varlığın illeti sayılırken Emr teorisinde illet Emr'in kendisidir. İllet sayılması durumunda Tanrı fiiliyle aynı şey olacaktır.[54] Konuya irade üzerinden yaklaşan Sicistânî'ye göre Tanrı'nın iradesinin varlığı,

---

48 A. H. Armstrong, "Emanation in Plotinus", *Mind* 46/181 (1937), 62.

49 Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 341; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5*, 59.

50 Ahmed Hamîdüddîn el-Kirmânî, *Râhetü'l-'akl*, ed. Mustafa Gâlib (Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1983), 171.

51 Plotinus, *The Enneads*, 541,549.

52 Weber, *Felsefe Tarihi*, 113.

53 Inge, *The Philosophy of Plotinus 2*, II/119.

54 Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, 96-97.

yaratmanın gerçekleşmesi için emrettiğini ortaya koymakta, böylece Emr'in illetliği kanıtlanmaktadır. Tanrı'nın iradesinin reddi ise yaratmanın ondan, sıcaklığın ateşten çıkması gibi bilinçsizce çıktığı anlamına gelmektedir. Sıcaklık ve ateş örneğinden yola çıkıldığında Tanrı'nın illet olduğunu iddia edip iradesini reddedenler, yaratma fiiliyle Tanrı'yı aynı şey kabul etmiş olmaktadır.[55]

Varlığı yaratılmasının bir amacının olup olmadığını sorgulayan Sicistânî, her şeyden müstağnî olan Tanrı'ya amaç izafe etmeyi uygun bulmadığından yaratılışın bir amaca dayandırılmasına karşı çıkmaktadır. Yaratılışta Tanrı için bir fayda veya zarar söz konusu değildir. Fayda ve zarar ihtiyaç belirtisidir. İhtiyaç da ya eksiği tamamlamak ya da fazlayı gidermek içindir. Tanrı'nın mükemmelliği, ona eksiklik ve fazlalık izafe edilmesine engel olmaktadır. Varlığı bir amaç veya sebeple gerçekleştirmesi, Tanrı'nın mükemmelliğine zarar verecektir ki Tanrı bundan münezzehtir.[56] Varlığın yaratılmasındaki amaçla ilgili Plotinus'un görüşlerine bakıldığında, âlemin varlığını Tanrı'nın varlığına, Tanrı'nın taşmasını ve bilinmesini de âlemin varlığına bağladığı görülmekle birlikte Tanrı'nın taşmak veya bilinmek için âlemi var ettiğini veya âlemin amacının bu olduğunu söylememektedir.[57] Plotinus'tan sonra, belki de onun bu sözlerinin etkisiyle Tanrı'nın âlemi bilinmek için yarattığı ortaya atılmış olsa da Plotinus böyle bir iddiada bulunmamaktadır. Onun sudûrunda yaratılış veya varlığın oluşumu tek taraflı gerçekleşmekte, Tanrı söz konusu yaratılışla ilgilenmemektedir.[58]

Varlık ile Tanrı arasında hiçbir benzer ve ortak yönün olmadığını ısrarla vurgulayan Sicistânî, Tanrı'nın varlığı yoktan yarattığını savunmakla, Plotinus'un varlığın Tanrı'dan taşmasına rağmen ondan ayrı bir şey olduğu düşüncesindeki anlaşılma güçlüğünü de aşmış bulunmaktadır. Plotinus'un etkisiyle Tanrı'yı varlık alanının dışında kabul eden Sicistânî, Tanrı'nın varlığı yaratmasından sonra da bu konumunu korumakta, onu varlıkla ortak olabilecek her şeyden uzak tutmayı başarmaktadır. Tanrı'yı varlık alanının dışında tutmanın yanı sıra Emr'i illet saymakla Tanrı'nın pasif addedilmesinin de önüne geçen Sicistânî'ye göre Emr sadece ilk yaratmada ortaya çıkıp yok olan bir fiil değil, bütün yaratmalarda illet olmaktadır. Yaratmanın kademeliliğine rağmen bütün varlıkların yaratılmasında Emr illet olmaya devam etmektedir. Tanrı, Akl'ın yaratılmasından insanın var olmasına kadar her varlıkta Emr'iyle etkindir. İlletin ma'lûlünde etki bıraktığı ilkesinden hareketle Emr'in her varlıkta bulunduğunu dile getiren Sicistânî,[59] bu ifadeleriyle, Aristo'dan Plotinus'a kadar Tanrı'yı pasif bırakan görüşleri reddetmiş olmaktadır.

55 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 111-112.
56 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 115.
57 Plotinus, *The Enneads*, 565.
58 Inge, *The Philosophy of Plotinus 2*, II/121.
59 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 70.

1.4. İlk Varlık: Akl'ın Yaratılışı

Sicistânî'ye göre ilk yaratılan varlık Akıl'dır. Akl'ın yoktan ve örneksiz yaratıldığını belirten Sicistânî, ondan sonraki varlıkların farklı bir şekilde yaratıldığını savunmakta ve diğer yaratmalar için değil, sadece bu ilk yaratma için ibdâ' terimini kullanmaktadır.[60] Bütün varlıkların Tanrı tarafından, madde ve suretleriyle birlikte, bir defada yaratıldığını dile getiren[61] Sicistânî'nin Akl'a ilk varlık demesinin sebebi, onun söz konusu yaratmadaki yerinin farklılığındandır. Nitekim Akl'ın yaratılması, her şeyi içinde barındıran bir yaratmadır.[62] Madde ve suretleriyle bir defada yaratılan varlıklar, Akl'ın kapsamı içinde yaratılmıştır. Akıl dahil tüm varlıklar bir defada yaratılmış olmalarına rağmen Akıl, zamansal olmayan anlamda, diğerlerine takaddüm etmiş ve diğer varlıkların var olmaları için illet olmuştur. Burada Akıl için sadece kendisinden sonraki varlığın değil de tüm varlıkların illeti olduğunun söylenmesinin sebebi, Akl'ın ilk varlık olmasının yanı sıra, diğer tüm varlıkları kapsamasıdır. Öte yandan Akl'ın varlıklara illet olması, Emr'in illetliğine zarar vermemektedir. Gerek Emr'in varlık sayılmaması, gerekse ibdâ'dan sonra Akl'ın hüviyyeti konumunda onunla birleşmesi, Akl'ın varlıklara illet olmasının bir çelişkiye yol açmamasını sağlamaktadır.

Tanrı'nın birliğinin sayı anlamında olmadığını belirten Sicistânî, Akl'ın, sayıların ilki olan bire benzediğini söylemektedir. Sicistânî'ye göre sayı anlamındaki birin önüne hiçbir sayı geçemez. Aynı şekilde ne ruhanî ne de cismanî hiçbir varlık Akl'a takaddüm edemez. Diğer tüm sayılar birden çıktığı gibi akılla kavranabilen her şey Akıl vasıtasıyla Akıl'dan çoğalmaktadır. Bir sayısının kendisinden sonraki sayıların illeti olması gibi Akıl da tüm varlıkların illeti konumundadır. Bir, her sayının içinde bulunduğundan on sayısında on adet, bin sayısından bin adet bir mevcuttur. Ne kadar büyük olursa olsun sayılar bire dayandığı gibi varlıklar da Akl'a dayanmaktadır.[63] Sicistânî'nin sayılarla ilgili yorumlarına bakıldığında, âlemin temelini sayılara dayandırarak her varlığı sayılarla ilişkilendiren ve bu sayıların özünün bir olduğunu savunan Pisagorculardan etkilendiği tahmin edilebilir.[64] Öte yandan Sicistânî'nin düşüncelerini Plotinus'un etkisinde geliştirdiği göz önüne alındığında söz konusu etkiyi, yine Pisagorculardan olmakla birlikte Plotinus üzerinden almış olabileceği de ihtimaller arasında zikredilmelidir.

Varlığın bir defada yoktan yaratıldığını dile getiren Sicistânî'ye göre bu yaratma nihai yaratma değil, varlığın yokluktan kuvve haline çıkışı anlamındadır. Varlığın bir defada yaratıldığını savunmasına rağmen Sicistânî'nin kademeli yaratmadan bahsetmesinin ve ilk yaratma için ibdâ' diğerleri için halk (خلق) terimlerini kullanmasının sebebi de budur. İlk yaratma, Emr'in illet olmasıyla gerçekleşen, Akl'ın kuvve ve fiil halinde yaratıldığı yaratmayı belirtmektedir. İkinci yaratma Akl'ın

---

60 Walker, *Early Philosophical Shiism*, 41.

61 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 146.

62 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 79-80.

63 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 80.

64 Burhan Köroğlu, *İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe* (Marmara Üniversitesi, Doktora, 2001), 25.

aracılığıyla, Nefs'in ondan yayılması ve ona eş/zevce olmasıyla sonuçlanan yaratmadır. Üçüncü yaratma ise ilk iki yaratmanın aracılığıyla meydana gelen ve mürekkep varlıkların oluşmasını sağlayan yaratmadır.[65] Sicistânî'nin değindiği bu kademeli yaratma, zamanın geçmesiyle yaratmaların gerçekleştiği anlamına gelmemekte, Tanrı'ya yakınlık anlamında hiyerarşik bir sıralamanın söz konusu olduğunu göstermektedir. Akıl ile Nefs'in yaratılmaları arasında zamanın geçtiği kabul edildiğinde, zamanın Akıl'dan önce var olduğu sonucu elde edilebilir. Zaman varlık kabul edildiğinden onun Akl'a takaddüm etmesi, Akl'ın ilk varlık olması düşüncesine aykırıdır. Akl'ın diğer tüm varlıklara takaddüm etmesi, onun fiil halinde yaratılan ilk varlık olmasından kaynaklanmaktadır. İbdâ'ın kusursuz olduğunu dile getiren Sicistânî, varlıkların tamamının Tanrı tarafından bir defada yaratıldığı konusunda ısrar etmekte, aksi halde ibdâ'ın eksik olacağını dile getirmektedir.[66]

Varlıkların tam ve eksik olmalarının yaratılmalarındaki sıraya bağlı olduğunu belirten Sicistânî, varlık hiyerarşisinde önce gelen varlığın sonrakine illet olmasının, öncekilerin üstünlüğüne yol açtığını öne sürmektedir. Her varlık bir öncekinden etki barındırmakla beraber ondan daha az mükemmeldir. Emr'in illet olmasıyla ortaya çıkan Akıl, ilk varlık olması sebebiyle olabilecek en mükemmel varlıktır.[67] Gerek Tanrı'ya en yakın varlık olmasından, gerekse Tanrı'yla arasına herhangi bir varlığın, dolayısıyla da mesafenin girmemesinden Akıl, mükemmellikte varlıkların en üstünüdür. Varlık olmadığı için Emr, Tanrı ile Akıl arasında vasıta olsa da bu bir mesafe anlamına gelmemekte, Akl'ın ilk varlık olmasına engel olmadığı gibi mükemmelliğine de zarar vermemektedir. Akıl'dan sonra gelen Nefs, ikinci varlık olması bakımından ilk varlığa göre eksiklik barındırmakta ve varlığını devam ettirmek için ona ihtiyaç duymaktadır. Bunun göstergesi olarak Sicistânî Akl'a önceki, öne geçen anlamında "Sabık", Nefs'e ikinci derecede olan anlamında "Tali" demektedir.[68]

Kuvve halinde var olmayanın fiil halinde ortaya çıkamayacağı ilkesinden hareketle her varlığın kuvve halinde bulunup fiil haline çıkmayı beklediğini dile getiren Sicistânî, Akl'ın söz konusu ilkenin tek istisnası olduğunu savunmaktadır. Akıl'dan sonraki yaratmalar, varlığın kuvveden fiile çıkmasıyla gerçekleşirken onun yaratılması, kuvve ve fiil olarak yoktan var edilme şeklinde gerçekleşmiştir. Akl'ın yaratılmasının diğer varlıklarınki gibi kuvveden fiile geçiş olarak kabul edilmesi, Tanrı'nın yaratıcılığına zarar verecektir. Akl'ın kuvve ve fiil olarak yoktan yaratılışının reddi, Tanrı'nın yoktan yaratma kudretini, kuvveden fiile çıkarma kudretine indirgemek anlamına gelecektir. Akl'ın kuvve ve fiil halinde yaratılması, ona diğer tüm varlıklardan üstün olma özelliği tanımaktadır. Kuvve halindeki varlık eksiktir. Varlık fiil halinde ortaya çıktıktan sonra tamlığa ulaşabilmekte, bu nedenle fiil halinde yaratılan Akıl, başından beri kamil olup eksik bir dönem geçirmemiş sayılmaktadır. Akıl dışındaki hiçbir varlığın fiilinin kuvvesinin önüne geçmesi

---

65 Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, 59; Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 42.

66 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 120.

67 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 156.

68 Sabık, geçen, önceki; tali, ikinci derecede olan, ikincil anlamlarına gelmektedir.

düşünülemez. Bu sıfatı haiz tek varlık, kuvve ve fiil olarak, bir bütün halinde ortaya çıkan Akıl'dır.[69]

Akl'ın yaratılması konusunda kötülük (şer) problemine de değinen Sicistânî, ne ilk yaratma yani ibdâ'da ne de Akıl'da kötülüğün varlığını kabul etmektedir. Ona göre ibdâ' saf hayırdır/iyiliktir. Cevherinde kötülük barındırmayan Akl'ın ne zatı ne de eyleminde kötülükten söz edilebilir. Akıl'dan sonra gelen ve Akl'ın kendisine bakmasıyla meydana gelen Nefs'in bir yanı kötülüğe müsaittir. Söz konusu kötülük Akl'ın nazarıyla değil Nefs'in eylemiyle ilgilidir. Başkasına, yani Akl'a muhtaç olması, Nefs için kötülük anlamına gelmekte ancak bu kötülük ibdâ'ı veya Akl'ı etkilememektedir. Akl'ın aşağısında konumlanan kötülüğün, Nefs'in zatında değil de amelinde olması, Akl'a ve onunla özdeş kabul edilen ibdâ'a bulaşma ihtimalini dışarıda bırakmaktadır. İlk yaratmada herhangi bir şekilde mevcut olmayan kötülüğün Tanrı'dan kaynaklanmadığını belirten Sicistânî, ondan gelenlerin saf iyilik olduğunu ifade etmektedir.[70]

Tanrı ile Akıl arasında bir varlığın olmasını kabul etmeyen Hamîdüddin Kirmânî (öl. 411/1020'den sonra), Sicistânî gibi Emr'in varlık dışı sayılmasını benimsemek yerine, ibdâ'da herhangi bir aracıya ihtiyaç olmadığını savunmaktadır. İbdâ'ı açıklarken Tanrı'nın ilk fiilinin Akıl olduğunu ileri süren Kirmânî, Tanrı'yı bu fiilin faili olarak isimlendirmekten kaçınmaktadır. Ona göre Tanrı için fail demek uygun değildir. Akıl hem fiil sonucu ortaya çıkan varlık hem de fiilin kendisidir.[71] İlk varlık olan Akıl hem fiil hem de mef'ûlken hakkında konuşmanın uygun görülmediği Tanrı'nın failliğinden söz edilememektedir. Akl'ın varlığının kendiliğinden olmadığına da değinen Kirmânî, Akl'ın Tanrı tarafından, sudûrla değil ibdâ'yla yaratıldığını öne sürmektedir.[72] Kirmânî bu görüşüyle Akl'ın yaratılması konusunda Sicistânî'yi desteklemekte ancak Emr'i aradan çıkarmakla da ondan ayrı düşmektedir.

1.5. İlk İllet ve İlk Varlık

Emr'i yaratılışın, diğer adıyla ibdâ'ın gerçekleşmesi için ilk illet sayan Sicistânî, ibdâ' sonucu yaratılan ilk varlık ve ilk ma'lûlün Akıl olduğunu belirtmektedir. Tanrı'nın iradesiyle gerçekleştiğinden ibdâ'ın Tanrı'nın fiili olması, Akl'ın yaratılmasında Tanrı-Emr-Akıl sıralamasının oluşmasına yol açmaktadır. Fâil-illet-ma'lûl şeklinde de ifade edilebilen sıralamada arada bulunan Emr, Tanrı'dan ayrı değilken Akıl'la da neredeyse birleşmiştir. Bu birleşme, Akl'ın bütün varlığı barındırması sonucu, ona takaddüm eden Emr ile aralarına girebilecek başka bir varlığın bulunmaması nedeniyle kaçınılmazdır. Aralarına başka bir varlığın girebilmesi varsayımı, Akl'ın ilk varlık olma özelliğini sonlandıracaktır. Hiyerarşisinin en üst sırasında bulunan Akıl ile Tanrı arasına bir varlığın girmesi, Akl'ın Tanrı'dan söz konusu varlık mesafesince uzaklaşmasına neden olacak, uzaklaşmanın yanı sıra ilk

---

69 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 88-89; Sicistânî, "Tuhfetü'l-müstecîbîn", 13-14.

70 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 130-131.

71 Kirmânî, *Mecmû'etu Resâili'l-Kirmânî*, 47.

72 Kirmânî, *Râhetü'l-'akl*, 171.

olma özelliğini yitiren Akıl, mükemmelliğini kaybedecektir.[73] Gerek Akl'ın yüceliğine zarar gelmesinin önlenmesi gerekse üstünde bir varlık tasavvurunun, onun üstünde de bir varlığın olması gibi sonsuz bir döngüye yol açması nedeniyle Emr-Akıl yakınlığı, Sicistânî'nin sisteminde büyük önem arz etmektedir. Bu önemi vurgulamak adın bu ikisinin ibdâ'dan sonra bir olduklarını, Emr'in Akl'ın hüviyyetine büründüğünü dile getiren Sicistânî, zaman zaman söz konusu iki ismi birbirinin yerine kullanabilmektedir.[74]

Emr'in amacı, varlığın ortaya çıkmasına illetlik yapmak olduğuna göre, varlık bir bütün olarak Akıl olduğundan, ibdâ'ıyla birlikte, Emr görevini yerine getirmiş olmakta ve onunla birleşmekte, bu birleşme sonucunda da hüviyyeti gibi olmaktadır.[75] Hüviyyet varlıkların sahip olduğu özelliklerle diğer varlıklardan ayrılmaları anlamına geldiğinden,[76] Akl'a illet olan Emr, onun var olmasını, varlığıyla ayrılmasını, yani kendine has bir varlık kazanmasını sağladığı için bir çeşit hüviyyeti gibi olmaktadır. Varlık olmadığı ve Akl'a takaddüm ettiği için onun kapsamına girmesi mümkün olmadığından, Sicistânî Emr'in hüviyyeti olduğunu söylemek yerine, hüviyyeti gibi olduğunu ifade etmektedir.

Akl'ın mükemmelliğine zarar gelmemesi için azami gayret gösteren Sicistânî, ilk varlık olması konusunda dikkatli davranmaktadır. Akl'a illet olan Emr varlık olmadığından, yazılabilen ve ifade edilebilen "ol" (كن) emriyle aynı şey değildir. "Ol" emrinin varlık kategorisinde bulunması, Akl'ın ona takaddüm etmesini gerektirmektedir. Bu nedenle "ol" emrinin Emr'le aynı kabul edilmesi, harflerin ve seslerin Akl'a takaddüm etmesini gerektirdiğinden Akl'ın ilk varlıklığı ve mükemmelliği zarar görmektedir. Belki de bu nedenle Allah'ın kelâmının Akl'ın kendisi olduğunu ileri süren Sicistânî, "Varlık, 'ol' (كن) ile meydana geldi ama bütün varlık ortaya çıktığında henüz 'nun' (ن) ortaya çıkmamıştı." sözüne atıf yapmakta, Akl'ı söz anlamında olmayan ve Emr'le aynı kabul edilen "Kelime" ile özdeşleştirmektedir. Hz. İsa için kullanılan "Allah'ın Kelimesi" ifadesine de değinen Sicistânî, peygamberlerin, Akl'ın dünyadaki yansıması olduğunu söyleyerek asıl "Kelime"nin Akıl olduğunu vurgulamaktadır.[77]

Emr-Akıl ilişkisi Sicistânî'de hitap-muhatap açısından da işlenmektedir. Tanrı'nın hitabı, ona layık bir muhatap gerektirmektedir. Tanrı'nın hitabı akletmeyene yöneltmesi muhal olduğundan, Akıl cevheri dışında onu almaya hiçbir varlık güç yetirememektedir. Emr'in ruhanî âlemle ilgili olması, sözle ifade edilen "ol" emrinin akledenlere yönelik olması sonucunu doğurmaktadır. Tanrı'nın akıl sahibi olmayanlara hitap etmesinin imkânsızlığı, insanın hitaba aklı sayesinde muhatap olmasını sağlamakta, ancak bunun için belli bir olgunluğa erişmesi gerekmektedir.

---

[73] Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 131-133.

[74] Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, 82,87.

[75] Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 72.

[76] Ali Durusoy, "Hüviyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999).

[77] Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 167.

İnsan için Kur'an'da (**فانا خلقناكم من تراب**) "...sizi topraktan yarattık..."[78] denmektedir. İnsanın ol emriyle değil de topraktan yaratılması, aklı olmadan hitaba muhatap olamayacağını ve ancak akledecek olgunluğa eriştiğinde onu alabileceğini göstermektedir. Hitabı kabul edecek olgunluğa erişmeyen çocukların hitaptan sorumlu olmamalarının sebebi akledememeleridir.[79]

2. Ruhanî Âlem

Sicistânî'ye göre âlem, ruhanî ve cismanî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Oluş ve bozuluşa konu olmayan varlıklardan müteşekkil, kendisi için bir sınırdan söz edilemeyen ruhanî âlemin karşısında, değişim ve dönüşüme uğrayan varlıkların barındığı cismanî âlem bulunmaktadır.[80] Ruhanî âlem varlıkları olan Akıl ve Nefs de sınırsız olup, bu ikisi zaman ve mekânın ötesindedir. Akıl ve Nefs için âlemin kapsayıcılığı konusunda çelişkili gibi görünen bir yola başvuran Sicistânî, onların ne âlemin içinde ne de dışında olduğunu ileri sürmektedir. Zaman ve mekânın dışında kalan bu âlemin sınırsızlığından kaynaklanan anlama zorluğu ve çelişki, Akıl ve Nefs'in zat ve fiil şeklinde ikiye ayrılmasıyla çözülmeye çalışılmaktadır. Buna göre Akıl ve Nefs, zatları itibariyle âlemin dışındayken fiil olarak âlemin içindedir.[81] Bu iki varlığın zatları, âlemin kapsayıcılığının dışında olmakla beraber onlar, fiilleriyle âlemi etkilemektedir. Bundan yola çıkarak Akıl ve Nefs'in fiillerinin[82] âlemin içinde olduğu söylenebilirken sınırsız oldukları için zatlarının âlemin sınırlarında olduğunu savunmaya imkân yoktur.

Ruhanî âlem için zaman ve mekândan söz edilemediği gibi bu âlemdeki varlıklar cisim de değildir. Bu âlemi oluşturan Akıl ve Nefs'in varlığı ve kapsayıcılığı, tamamen aklî ve ilmîdir.[83] Ruhanî âlemde zaman, mekân, cisim, mesafe ve boşluğa yer yoktur.

---

78 el-Hac 22/5 يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر في الارحام ما نشاء الى اجل مسمى ثم نخرجكم طفلا ثم لتبلغوا اشدكم ومنكم من يتوفى ومنكم من يرد الى ارذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شئا وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت وانبتت من كل زوج بهيج Ey insanlar! Ölümden sonra diriliş konusunda herhangi bir şüphe içindeyseniz (düşünün ki) hiç şüphesiz biz sizi topraktan, sonra az bir sudan (meniden), sonra bir "alaka"dan, sonra da yaratılışı belli belirsiz bir "mudga"dan yarattık ki size (kudretimizi) apaçık anlatalım. Dilediğimizi belli bir süreye kadar rahimlerde durduruyoruz. Sonra sizi bir çocuk olarak çıkarıyor, sonra da (akıl, temyiz ve kuvvette) tam gücünüze ulaşmanız için (sizi kemale erdiriyoruz.) İçinizden ölenler olur. Yine içinizden bir kısmı da ömrün en düşkün çağına ulaştırılır ki, bilirken hiçbir şey bilmez hâle gelsin. Yeryüzünü de ölü, kupkuru görürsün. Biz, onun üzerine yağmur indirdiğimiz zaman kıpırdar, kabarır ve her türden iç açıcı çift çift bitkiler bitirir.

79 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 80-81.

80 Sicistânî'nin bu ayırımı, felsefecilerin âlemi ayüstü ve ayaltı; sûfîlerin halk ve emr şeklindeki ayırımlarına benzemektedir. Söz konusu ayırımlardaki âlemler, Sicistânî'nin âlem anlayışındaki âlemlerle benzer özellikler gösterse de aralarında bazı farklar mevcuttur. Bk. Cağfer Karadaş, *Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan* (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 34; Cağfer Karadaş, *Muhyiddin İbn 'Arabî'nin İtikadî Görüşleri* (Bursa: Emin Yayınları, 2018), 166.

81 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 77.

82 Akl'ın fiilinden kasıt, Nefs aracılığıyla gerçekleştirdiği etkinliklerdir. Sakin olan Akl'a kıyasla hareketli kabul edilen Nefs, Akıl'dan aldığı feyezanla etkin olabilmekte ve âlemi idare etmektedir.

83 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 113.

Adı geçen kavramlar cismanî âlemde bulunan ve bu âleme ait olan kavramlardır. Duyu organlarıyla algılanan ve cisim olan tabii varlıkların mekânı olan cismanî âlem, ruhanî âlemin kapsayıcılığındadır. Ruhanî varlıklar olduklarından Akıl ve Nefs için bir sınırdan bahsedilemediğinden onların cismanî âlemle teması, Nefs üzerinden fiil şeklinde, yani etkide bulunmayla gerçekleşmektedir. Cüzleriyle tüm cismanî varlıklara yerleşen Nefs, âlemi meydana getirdiği gibi onu idare de etmektedir. Cismanî âlemi kapsayan felekler, bütün yönleriyle Nefs'in gözetimi (افق) ve kuşatması altındadır.[84] Sicistânî'nin söz konusu kuşatmayla ilgili feleğin Nefs'in ufkunda olduğuna yönelik görüşü, Atlas Feleğiyle sınırlı cismanî âlemin dışında bir şeyin olmadığı şeklindeki düşüncesiyle[85] birlikte ele alındığında, ruhanî âlemin cismanî âlemi ilmî olarak kuşattığını söylemeye çalıştığı sonucuna varılabilir. Öte yandan Sicistânî, âlemin en dış çemberi kabul edilen Atlas Feleğinde bulunan daire anlamına gelen ufuk[86] terimini kullanmakla hem Nefs'in âlemi tamamen kuşattığını hem de Nefs'in onu her an gözeterek idare ettiğini kastetmektedir.[87]

Sicistânî'ye göre ruhanî âlem Akıl ve Nefs'ten oluşmaktadır. Bunlardan Akıl, ilk yaratılan olarak en üst mertebede olmanın yanı sıra, en mükemmel varlıktır. Diğer tüm varlıkların aksine kuvve ve fiil halinde, yoktan var edilen tek varlık olan Akıl, ruhanî âlemin ikinci üyesi olan Nefs'i kendisinden, yayılma (انبعاث) yoluyla oluşturmuş ve bu ikisinin aracılığıyla insanın da yaşadığı cismanî âlem meydana gelmiştir. Nefs de dahil âlemdeki her varlığın hayat kaynağı olan Akl'ın Nefs'e gerçekleştirdiği akış, en aşağıdaki varlığa kadar inerek âlemdeki yaşamın devamını sağlamaktadır. Sisteminde kapladığı yere ve ona verdiği önemine binaen Sicistânî'nin âlem görüşü irdelendiğinde ele alınması gereken ilk kavram Akıl olmalıdır.

2.1. Akıl

Düşünce dünyasında önemli bir yer tutan Akıl teorisi, Sicistânî'ye özel ya da onun ortaya attığı bir teori değildir. İslam felsefesi ve batınî etki altındaki ile İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240)[88] çizgisindeki tasavvufta akl-ı evvel olarak da bilinen Akıl, İslam dünyasına Yeni Eflâtunculuk kanalıyla dahil olmuştur. Sicistânî gibi diğer Müslüman düşünürlerin Akıl nazariyesine Yeni Eflâtunculuk şekil vermiş olsa da âlemde küllî bir aklın bulunduğu düşüncesi, Plotinus'tan yüzyıllar önce Yunan felsefesinde ortaya çıkmıştır. Varlığın ilkelerinin sorgulandığı erken dönemlerde tüm varlığın tek bir ilkeden oluştuğunu savunan bazı filozoflara, bu ilkelerin birden fazla hatta sonsuz olmaları gerektiğini savunan başka filozoflar karşı çıkmıştır. Bu ikinci grup filozoflar, sözünü ettikleri sonsuz ilkelerden varlığın meydana gelmesi için onları birleştiren

---

84 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 114.

85 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 179.

86 Tehânevî, *Keşşâf*, 239.

87 Ufuk kelimesinin ilk anlamı dünyanın ve feleklerin çevresinde görülen daire olsa da aynı zamanda geniş görüşlülük anlamına da gelmektedir. Bk. Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 10/10/5.

88 Karadaş, *İbn 'Arabî'*, 187.

temel bir ilkenin var olması gerektiğini ileri sürmüştür.[89] Söz konusu filozoflardan ilkeleri sonsuz kabul edip var olma ve yok olmayı bu ilkelerin birleşmesi ve ayrılması olarak gören Anaksagoras, bu birleşme ve ayrılmayı sağlayan bir güç ve aklın bulunması gerektiğinden hareketle, kendisinin "Nous" dediği bir kavram ortaya atmıştır. Var olmayı sağlayan sonsuz sayıdaki "spermata" denilen varlığın pasif olduğunu, onları aktif bir gücün bir araya getirdiğini savunan Anaksagoras, bu gücün Akıl olduğunu savunmuştur.[90] Anaksagoras'ın ortaya attığı bu görüş ondan sonra yayılmaya devam etmiş, Parmenides ve Eflâtun da ona benzer düşünceler ileri sürmüştür.[91] Örneğin Eflâtun'un, ideler âleminin en büyük idesi konumunda olan "iyi idesi"nin, Anaksagoras'ın Nous'una karşılık geldiğini savunanlar olmuştur.[92]

Yukarıda adı geçen filozoflardan birkaç asır sonra yaşayan Plotinus, kendisinden önceki Akıl (Nous) ile ilgili düşünceleri üçlü hipostaz şeklinde benzersiz bir teoriye dönüştürmüştür.[93] Tanrı'yı mutlak Bir olarak kabul eden Plotinus, Akl'ı ondan sonra gelen ikinci mükemmel saymıştır. Hiçbir şeye ihtiyaç duymayan Tanrı'dan sonra, üçlü hipostazda ikinci sırada yer alan Akıl, Tanrı dışında hiçbir şeye ihtiyaç duymadığından mükemmellik sıralamasında Tanrı'nın altında yer alarak ikinci mükemmel konumuna oturmuştur.[94] Kendisine Bir'den çoğun çıkışının kapısı rolü verilen Akıl, aynı zamanda tüm varlığı kapsayan ve ayrı varlıkların meydana gelmesini sağlayan güç olarak kabul edilmiştir.[95]

Plotinus'un Nefs'e daha çok yer vermesine karşın, Sicistânî'nin hem âlem hem de varlık sisteminde Akıl, merkezî bir konum işgal etmektedir. Akıl için ilk varlık, her şeyin kapsayıcısı, varlığın illeti ve varlıkların hayatiyetlerini devam ettirmelerinin kaynağı diyen Sicistânî, felsefesini Akıl temelinde kurmuştur. Söz konusu kavram Sicistânî'nin eserlerinde çoğunlukta "Akıl" (**العقل**) şeklinde geçse de bazen "Sabık" (**السابق**) bazen de "Mübde‘ü'l-evvel" (**المبدع الاول**) şeklinde bahse konu olmaktadır. Sicistânî Akıl'dan bahsettiğinde bu üç ismi de kullanmış, ancak kastettiği kavram veya anlam hep aynı olmuştur. Hangi ismi kullanırsa kullansın onun Akıl ile kastettiği, Tanrı'nın kuvve ve fiil olarak yoktan yarattığı, her varlığın kuvvesini kendi içinde barındıran, yüce ve mükemmel olan tek varlıktır. Bu varlık, âlem de dahil diğer tüm varlığın illeti konumundadır.[96]

Sicistânî Akl'ı illet kabul edip âlemi ona ma‘lûl yaparak Müslüman kelâmcılardan ayrılmış ancak felsefecilere de tam olarak katılmamıştır. Nitekim âlemin başlangıcı hakkında temelde iki farklı görüş mevcuttur. Bunlardan biri, âlemin ezelî olduğu

---

89 Aristoteles, *Metafizik*, 22.

90 Plotinus, *Enneads V*, 43; Weber, *Felsefe Tarihi*, 31.

91 Plotinus, *Enneads V*, 41.

92 Henry Walsh - Bruce Wilshire, “Metafizik Nedir”, *Metafiziğe Giriş*, ed. Ahmet Cevizci (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), 27.

93 Kaya, *İslam Felsefesi*, 52.

94 Plotinus, *The Enneads*, 540.

95 Plotinus, *The Enneads*, 630.

96 Sicistânî'ye göre Akıl ilk illet değildir ancak ilk illet kabul ettiği Emr varlık kategorisine girmediğinden, varlıkların illeti olan ilk varlık Akıl olmaktadır. Bk. bu çalışma, 2.2.1.2 İlk Yaratılan Varlık Olarak Akıl.

düşüncesiyken ikincisi, âlemin önceden var olmadığı ve sonradan yaratıldığı düşüncesidir. Birincisi felsefecilerin görüşü olarak bilinirken genel itibariyle kelâmcılar, âlemin sonradan ve yoktan yaratıldığını savunmuştur. Kur'an-ı Kerîm'den yola çıkarak görüşlerini temellendiren kelâmcılar, âlemin altı günde, yani kademeli bir şekilde yaratıldığını benimsemiştir.[97] Sicistânî, âlemin başlangıcı konusunda ikinci görüşe, yani âlemin zamansal olmayan anlamda, sonradan yaratıldığı görüşüne katılmaktadır. Ancak onun yaratılış ile ilgili düşünceleri, kelâmcıların savunduğu görüşten farklıdır. Âlemin madde ve suretten, bir defada, Allah tarafından yaratıldığını[98] söyleyen Sicistânî, yaratılış ile ilgili altı günden, göğün ve yerlerin birbiri ardına yaratılmasından söz etmemektedir. Onun savunduğu düşünceye göre âlem ruhanî ve cismanî diye ikiye ayrılmakta, cismanî olan ruhanî olandan sonra gelmekte ve ruhanî âlem, ötekinin illeti sayılmaktadır.[99]

Sicistânî Tanrı'dan, cismanî âlemin en aşağı halkası kabul ettiği bitkilere kadar bir hiyerarşinin varlığını kabul etmekte ve yaratılışı da bu hiyerarşik düzende açıklamaktadır. Bu düzenin en üst basamağında bulunan Akıl,[100] Tanrı'nın yoktan var ettiği tek varlıktır. Kelâmcılar göklerin ve yerin Allah tarafından sıralı bir şekilde yaratıldığını savunurken Sicistânî, Plotinus'tan miras aldığı üçlü hipostaz teorisiyle onlardan ayrılmaktadır. Onun yaratılış teorisine göre önce tüm varlıkları kapsar şekilde Akıl yaratılmış, ardından âlemin diğer unsurları, Akl'ın illet olmasıyla ortaya çıkmıştır. Bu teoriden Akıl dışındaki diğer varlıkları Akl'ın yarattığını çıkarmak doğru değildir. Zira ona göre Allah'tan başka yaratıcı yoktur. Yani Akl'ın yoktan yaratılan tek varlık olması, diğer varlıkların Tanrı tarafından yaratılmadığı anlamına gelmemektedir. Akl'ın diğer tüm varlıkları kapsar şekilde yaratılması, varlıkların yaratılışları tamamlanmış şekilde Akl'ın sınırlarında olduğundan ziyade, suretlerinin kuvve halinde, Akl'ın ilmi sınırlarında yaratıldığı anlamına gelmektedir. Buna göre Tanrı tüm varlıkları tek bir seferde yoktan var etmiş, kuvve halinde Akıl'da saklamış ve fiil haline çıkmalarını zamana bırakmıştır. Yaratılışı üç farklı kategoride sınıflandıran Sicistânî'ye göre ilk yaratma Akl'ın yoktan yaratılması, ikincisi Nefs'in ondan yayılarak yaratılması, üçüncüsünün ise Akıl ve Nefs'in izdivacıyla mümkün olan mürekkep varlıkların yaratılmasıdır.[101] Söz konusu yaratma türlerine sırasıyla ibdâ', inbiâs ve halk denmektedir. İbdâ', sebepsiz ve örneksiz olarak Tanrı'nın yoktan yaratmasına denmekte, diğer iki yaratmanın gerçekleşmesi için bir varlığın illet

97 Karadaş, *Evren ve İnsan*, 47.

98 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 146.

99 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 284.

100 Sicistânî'ye göre Tanrı bilinemediği, ona varlık denemediği için, hiyerarşik düzeni tarif ederken Akl'ı birinci basamakta saydık. Paragrafın başında Tanrı'dan bitkilere kadar dememizin sebebi, Sicistânî'nin Tanrı'yı aşırı tenzih etse de okuyucunun onu yok saydığı izlenimine kapılmasının önüne geçmektir. Özetlemek gerekirse, her şey Tanrı'da başlar, bitkiye kadar uzanır, ancak varlık Akıl'da başlar. Bu nedenle hiyerarşik düzenin, diğer bir tabirle varlık sıralamasının en üst kademesinde Akıl bulunmaktadır.

101 Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, 59.

olması gerekmektedir. Bu bağlamda Nefs'in Akıl'dan yayılmasında Akıl illet olmuş, Akl'ın kendine bakması ise Nefs'in yayılmasının sebebini teşkil etmiştir.

Sicistânî'nin yaratılış teorisinin kelâmcıların savunduğu, Kur'an-ı Kerîm'e dayanan kademeli yaratılış görüşünden ayrılan en önemli yönü, Yeni Eflâtuncu etki altında Akıl ve Nefs'i aracı varlıklar olarak kabul etmesidir. Kelâmcıların görüşünde tüm yaratılış evrelerini Allah gerçekleştirirken Sicistânî'de Akıl'dan sonra aracılar devreye girmekte ve artık yoktan yaratılmadan çok, kuvveden fiile çıkış şeklinde olan meydana gelmeler bu aracılarla gerçekleşmektedir. Yeni Eflâtuncu etkiyle kelâmcılardan ayrılmış olmasının yanı sıra, Sicistânî'nin aracılara başvurmasının nedeni, Tanrı'nın yüceliğini korumak adına savunduğu aşırı tenzih olmalıdır. Bu tenzihe zarar gelmemesi için Akıl ve Nefs'i âlem ile Tanrı arasına vasıta olarak koyan Sicistânî, Tanrı bir yana, yüceliğine zarar geleceği endişesiyle Akl'ı dahi cismanî âlemle muhatap etmemiş, onun aşağı mertebesindeki Nefs'in bile sadece bir yönünün bu âlemle iletişime girdiğini kabul etmiştir. Bu aşırı kutsama ve tenzih, Tanrı'nın cismanî âlemi yaratmış olma ihtimalinin kabul edilmesine engel olmuş olmalıdır.

Sicistânî'ye göre Akıl, varlık adı altında anılan her şeyin kapsayıcısı ve hayat kaynağıdır. Bu bağlamda Akıl, var olan her şeyin içinde bulunduğu bir daire şeklinde anlaşılabilir. Yukarı âlemdeki varlıklara ruhanî varlık denmesinin sebebi, onlarda cisim veya cismanî bir özelliğin bulunmamasıdır. Bunların başında gelen Akıl, gerek ruhanî gerek cismanî olsun, diğer tüm varlıkları ilmî olarak kapsamaktadır. Akl'ın hem varlığının hem kapsayıcılığının hem de varlıkların hayatiyetlerini devam ettirmelerini sağlayan taşmasının cismanî değil de ruhanî olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Cismanî varlıkların ruhanî olanların kapsamında olduğu düşüncesinin anlaşılması güç olsa da Sicistânî bunu böyle kabul etmekte ve hatta cismanîlerin ruhanîlerden geldiğini savunmaktadır.[102] Sicistânî'nin bu kabulünden, ruhanî alemdeki varlıklarda cismanîlikten bir etkinin yokluğuna karşılık, cismanî varlıklarda ruhanî âlemden bir özelliğin/etkinin bulunduğu sonucuna da varılabilir.

2.1.1. Akl'ın Birliği

Plotinus'un üçlü hipostaz sisteminde Bir olan Tanrı'dan, çok olan varlığın çıkışının kapısı hükmünde olan Akıl, kendi içinde çokluk barındırsa da zat olarak birdir. Bu nedenle Plotinus Akıl için "Hem birdir hem çoktur."[103] ve "O çokluk olan birliktir."[104] tarzında ifadeler kullanmaktadır. Plotinus'un burada Akıl için kullandığı çokluk cismanî değil, aklî/ruhanî bir çokluktur. Kendi içinde "kelime"yi barındırmasının yanı sıra aynı anda akıl, âkıl ve ma'kûl olması,[105] Akl'ın, Tanrı'nın birliği anlamında bir

[102] Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 284.

[103] *Üsûlûcyâ*, 250.

[104] Plotinus, *Enneadlar*, çev. Zeki Özcan (Bursa: Asa Kitabevi, 1996), 40.

[105] Plotinus'a göre Tanrı düşünmez çünkü düşünme eylemi bir düşünen bir de düşünülen gerektirdiğinden ikilik barındırır. Tanrı her yönden bir olduğu ve hiçbir şekilde ikilik barındırmadığından düşünme onun için geçerli değildir. Akıl ise bunun tersine kendisi düşünebilen ve düşünülebilen bir varlık olduğundan sadece bu yönle bile olsa ikilik barındırır. Plotinus, *The Enneads*, 603.

olarak kabul edilmesini engellemektedir.[106] Bu ifadelerden Akl'ın birden fazla sayıda olduğu anlaşılmamalıdır. Aslında Akıl zat olarak birdir ancak hem bir olan Tanrı'nın birliğine zarar gelmemesi için hem de birden çokluğun çıkışına bir formül olarak onun kendi içinde çokluk barındırması, Bir'den sonra "bir" olarak değerlendirilmemesine neden olmuştur. Yani Plotinus, Akl'a çokluk izafe ederek Bir'in birliğini pekiştirmenin yanında, Bir'den çokluğun çıkışını da açıklamaya çalışmış olmalıdır.

Plotinus'ta olduğu gibi Sicistânî'de de Tanrı'nın birliği kastedilirken zikredilen bir, diğer varlıklar için kullanılan "bir"le aynı anlamda değildir. Tanrı'nın birliği, insan aklının kavrayabileceği sınırların ötesinde olduğundan diğer varlıklara işaret edilirken kullanılan birlik için farklı açıklamalara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu bağlamda Sicistânî biri üçe ayırmaktadır. Sıralama şeklinde sunulan bu birlik basamaklarının en üstünde kendine has bir birliğe (**الفردانية الخالصة**) sahip olan Tanrı bulunmaktadır. Tanrı'nın birliği, yukarıda da değinildiği gibi bilinemeyen ve insan aklının kavrayamayacağı bir birliktir. Sicistânî, Tanrı'ya has bu birliğin tek kelimeye indirilmiş haline "Münferit" (**المنفرد**) demektedir. İkinci sırada "salt birlik"le (**محض الفردية**) anılan Emr bulunmaktadır. Sicistânî, Emr'in birliği için "Ferdaniyyet" (**فردانية**) terimini kullanmaktadır. Sıralamanın sonunda "salt bir" (**فرد المحض**) sıfatıyla Akıl bulunmaktadır. Akl'ın sayılardan bire karşılık geldiğini belirten Sicistânî, onda herhangi bir şekilde ikilik bulunmadığını belirtmektedir.[107]

Sicistânî'nin bu anlatımda kilit noktada kullandığı varlık Akıl'dır. Tanrı bilinemediğinden onun kendine has bir birliğe sahip olduğuna değinildikten sonra Akl'ın salt bir olduğu iddia edilmektedir. Emr'in salt birlik olması, salt bir olan Akl'ın meydana gelmesine illet olmasındandır. Akl'ın hüviyyeti gibi olan Emr, Akl'a illet olduktan sonra onunla birleştiğinden birlik Akl'ın bir parçası olmaktadır. Bu nedenle Akıl salt birdir. Salt bir olan Akıl, sayıların ilki anlamında bire benzediğinden ondan önce gelen Emr'in onun üstünde bir konuma oturtulması gerekmektedir. Sicistânî'nin Emr'e "birlik" demesinin nedenlerinden biri de budur. Hiyerarşik sıralamaya göre açıklanmaya çalışılırsa; Tanrı kendine has birliğe sahip olan "Bir", Emr "Birlik" ve nihayet Akıl da "Salt Bir"dir. Burada dikkat edilmesi gereken Tanrı ile Akıl için kullanılan "Bir"in, aynı anlamda olmadığıdır. Plotinus'ta da Sicistânî'de de Tanrı bilinemeyen, idrak edilemeyen anlamda birdir ve bunun sayı olan birle bir ilgisi yoktur.

Akıl'dan sonraki tüm varlıkların mürekkep (birleşik) olduğunu ve ikilik barındırdığını ifade eden Sicistânî,[108] konu Akl'a gelince onu Nefs ile birlikte çift kabul etmektedir.[109] Buna göre Akıl birdir. Bir olandan sadece bir çıkar. Çok olanın meydana gelmesi için Akl'ın Nefs ile çift olması, Sicistânî'nin deyimiyle nikahlanması gerekir. Bu nikahın sonucunda Akl'ın taşması, Nefs aracılığıyla âlemin meydana gelişini ve

---

106 Plotinus, *The Enneads*, 578; Plotinus, *Tasû'atu Eflûtîn*, 458.

107 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 65-66.

108 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 65.

109 Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, 110. Akıl ile Nefs'in çift olması, Nefs'in Akıl'dan akış/feyezan alması anlamındadır. İlerleyen bölümlerde bu ilişkinin detaylarına değinilmektedir.

idaresini sağlamaktadır. Bu iki varlığı çift kabul etmesine rağmen Akl'ı mertebe itibariyle Nefs'in üzerinde tutan Sicistânî, Nefs'ten farklı olarak Akl'ın birliğinde ısrar etmektedir. Akl'ın salt bir (**فرد المحض**), Nefs'in ise salt eş/çift (**زوج المحض**) olduğunu dile getiren Sicistânî, Nefs'e özel bir ikilik vermekte ancak birliği Akl'a hasretmektedir.[110] Akl'ın birliği konusu Plotinus ile Sicistânî'nin ayrıştığı konulardan biridir. Plotinus'tan çok farklı düşüncelere sahip olmasa da Akl'ı ondan daha fazla kutsadığı göze çarpan Sicistânî, Plotinus'un Tanrı'nın birliğini pekiştirmek için çokluğu Akl'a dayandırmasına karşılık farklı bir yoldan gitmekte, Tanrı'nın birliğini kendine has bir birlik diye tanımlayarak Akl'a farklı bir birlik izafe etmekte ve böylece hem Tanrı'nın birliğini hem de Akl'ın yüceliğini korumaktadır.

Akl'ı bir olan, ikilik barındırmayan tek varlık kabul eden Sicistânî'ye göre ondan sonra gelen her varlık çift olma özelliği barındırmaktadır. Bu tabloyu sayılarla örneklendiren Sicistânî, Nefs'i temsil eden "iki"den itibaren ikiliğin başladığını ve sonraki tüm varlıkların mürekkep olduğunu söylemektedir. İkilik barındırmamasının yanında, yaratılış olarak da diğer varlıklardan farklı olan Akıl, ibdâʻ ile yaratılmış tek varlıktır. Yaratılış ibdâʻ ve halk şeklinde ikiye ayrılmaktadır."...bütün çiftleri yaratanın şanı yücedir."[111] âyetine göre halk (**خلق**) ile yaratılan bütün varlıklar çifttir.[112] Yaratılış konusunda da diğerlerinden ayrılan Akl'ın, birliğinin yanı sıra mislinin de olmadığını iddia eden Sicistânî'ye göre Akl'ın bir olmaması, onun bir mislinin varlığını gerektirmektedir. Akl'ın mislinin var olduğu kabul edildiğinde Akıl ve mislinin üstünde, onlardan daha yüce, misli ve benzeri olmayan başka bir varlığın mevcudiyeti zorunlu hale gelmektedir. Söz konusu yüce varlığın mislinin olduğunun düşünülmesi, aynı şeyin, yani onun da üstünde, misli olmayan bir varlığın mevcudiyetini gerektirir. Benzer ifadeleri tekrarlamak mümkündür fakat bu, sözün uzamasından başka bir işe yaramayacak, er ya da geç Akl'ın mislinin olmadığı kabul edilecektir. Öte yandan eşi ve benzeri olmayan Emr'in inniyyetinin[113] Akıl'da mevcut olması, onun birlikten/ferdaniyyetten bir anlık bile olsa ayrılmamasını sağlamaktadır. Ferdaniyyetten ayrılmamak, ikilik barındırmamak demektir.[114] Tanrı'nın emri olan ve

---

110 Ebû Ya'kub Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, ed. İsmail Kurban Hüseyin Punawala (Tunus: Dârü'l-Garbi'l-Islamî, 2011), 65. Akl'ın salt bir, Nefs'in ise salt eş olduğunu dile getiren Sicistânî, bu seviyeden aşağıdaki varlıkların tek olsun çift olsun mürekkep olduğunu ileri sürmektedir. Buradan anlaşıldığı kadarıyla Sicistânî, Nefs'e mürekkep diyememekte ama onun Akıl gibi bir olduğunu da savunamamaktadır. Bu nedenle, bir ve birlik konusunda, ona özel bir ikilik/ikincilik vererek konumunu korumaya çalışmaktadır.

111 Yâsîn 36/36 سبحان الذي خلق الازواج كلها مما تنبت الارض ومن انفسهم ومما لا يعلمون "Yerin bitirdiği şeylerden, insanların kendilerinden ve (daha) bilemedikleri (nice) şeylerden, bütün çiftleri yaratanın şanı yücedir."

112 Akıl Emr aracılığıyla ibda ile yaratılmışken cismanî âlemdeki varlıklar "halk" ile yaratılırlar. Sicistânî bunu, cismanî âlemdeki varlıkların Emr'i almaya muktedir olmamalarına bağlamaktadır. Bk. Sicistânî, *el-Yenâbîʻ*, 81.

113 İnniyye (الإنية): Varlık anlamında felsefe terimi. Geniş anlamıyla inniyye, "hüviyyet ve vücûd" yanında "zât, mahiyet ve cevher" anlamına da gelir. Bk. Kasım Turhan, "İnniyye", *Türkiye Diyanet Vakfi İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).

114 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 66.

Sicistânî'nin onu "birlik" diye yorumladığı Emr'in Akıl'la birleşmiş olması, Akl'ın birlik sıfatını almasını ve artık bir olarak tanımlanmasını zorunlu hale getirmektedir. Sicistânî'nin bu yorumlarından yola çıkılarak Akl'ın birlikle sıkı ilişki içinde olduğu ve Plotinus'un savunduğunun aksine çokluk barındırmadığı sonucuna varılmaktadır.

Akl'ın birliğini kabul etmesine karşılık bir yönden çok olduğunu savunan sadece Plotinus değildir. Kirmânî de bu konuda Plotinus'a katılmaktadır. Akl'ın yaratılış bakımından bir olduğunu söyleyen Kirmânî, sıfatları açısından çok olduğunu dile getirmektedir. Akıl için "O hak ve hakikattir, o ilk vücud ve ilk mevcuttur, o birlik (vahdet) ve birdir (vahid), o ezel ve ezelîdir, o ilk akıl ve ilk akledilendir, o ilim ve ilk alimdir, o kudret ve ilk kadirdir, o hayat ve ilk canlıdır (الحي الاول)." diyen Kirmânî bu sıfatlara sahip olduğu için çok, ancak tek bir seferde ve ibdâ' ile yaratıldığı için zatı itibariyle tek olduğunu savunmaktadır.[115]

Gerek Kirmânî'nin gerekse Plotinus'un, Akl'ın birliği hakkındaki görüşlerine bakıldığında, Sicistânî'nin Akl'ın birliğini onlardan daha kuvvetli savunduğu görülmektedir. Sicistânî, Akl'ı Plotinus'tan daha yüce kabul etse de Kirmânî'nin bu konuda Sicistânî'yi geride bıraktığı söylenebilir. Nitekim o Akl'ın ilk hareket ettirici olduğunu[116] söylemekle birlikte, Emr'i inkâr etmiş, Akl'ı doğrudan Allah'ın fiili kabul etmiştir.[117] Görüldüğü üzere Kirmânî, Akl'ı Sicistânî'den daha fazla yüceltmesine rağmen onun için çokluktan söz edebilmiştir. Kirmânî'nin bu yorumundan yola çıkılarak Sicistânî'nin, Akl'ın birliği konusundaki ısrarının çelişkiden uzak olmadığı ve Akl'ın yüceliğine zarar vermemek adına, biraz zorlama içerdiği düşüncesine varılabilir.

2.1.2. İlk Varlık Olmanın Ayrıcalığı

Sicistânî'ye göre Akıl, kuvve ve fiil olarak yoktan yaratılan tek varlıktır. Onun dışındaki varlıklar Akıl'la birlikte, onun sınırları dahilinde yoktan yaratılmış ve zamanları geldiğinde fiil halindeki varlıklarına kavuşmuşlardır. Bunun tek istisnası olan Akıl, kuvve ve fiil halinde yaratıldığından diğer tüm varlıkların önünde sayılmaktadır.[118] Akl'ın bu üstünlüğü, onun kuvve halinde bir geçmişinin olmamasındandır. O, yaratıldığı andan itibaren etkin olmuş, asla pasif konumda kalmamıştır. Bu durum onu sadece varlıkların ilki değil aynı zamanda varlıkların illeti konumuna çıkarmıştır. Diğer tüm varlıklar pasifken etkin olan Akıl, varlıkları hem etkinleştiren hem de yöneten olarak varlıklar arasındaki en yüksek seviyeye oturmuştur. Sicistânî, Kirmânî gibi Akl'ın ilk hareket ettirici olduğunu[119] söylemese de onun bu düşüncesi, Akl'ı ilk hareket ettiricinin yerine koyduğunu göstermektedir.[120]

---

115 Kirmânî, *Râhetü'l-'akl*, 189-190.

116 Kirmânî, *Râhetü'l-'akl*, 199.

117 Kirmânî, *Mecmû'etu Resâili'l-Kirmânî*, 47.

118 Sicistânî, "Tuhfetü'l-müstecîbîn", 13-14.

119 Kirmânî, *Râhetü'l-'akl*, 199.

120 Sicistânî'nin Emr'i ilk illet kabul etmesi, bu cümlelerle çelişiyor gibi görünse de Emr'in varlık olmaması ve Akıl'la birleşmiş olması, Sicistânî'nin Akl'ı bu konumda gördüğünün kanıtını teşkil edebilir.

Sicistânî, filozofların düşündüğü gibi varlıkların ezelden beri imkân halinde var olduklarını[121] kabul etmemektedir. Ona göre varlık bir defada Allah tarafından yoktan var edilmiştir. Bu bağlamda Akıl ve onun kapsamındaki bütün varlık âlemi birlikte yaratılmıştır. Tüm yaratılanlar Akıl ile birlikte var olsalar da Akl'ın aksine sadece kuvve halinde var olmaları, Akl'ın onlara takaddüm etmesini sağlamıştır. Zira kuvve halindeki varlık tam bir varlık değildir.[122] Varlığın kâmil olması için fiil haline çıkması gerekmektedir ki Akıl ilk andan beri kâmil olduğundan onun için bu durum söz konusu olmamaktadır.[123] Öte yandan Tanrı'nın yoktan yaratan olması için en az bir varlığı yoktan yaratması gerekmektedir. Akıl dahil tüm varlıkların önce kuvve halinde var olup ardından fiil halinde ortaya çıktıkları varsayıldığında hem âlemin ezelîliği söz konusu olmakta hem de Tanrı yoktan yaratan özelliğini kaybetmekte, kuvveden fiile çıkaran konumunda kalmaktadır.[124] Bunların yanı sıra Tanrı'nın tüm varlıkları kuvve ve fiil halinde ayrı ayrı yaratmış olduğu fikri, savunduğu tenzih anlayışına uymayan Sicistânî, böyle bir ara formülle problemi çözme yoluna gitmiştir. Bu formül varlığın Tanrı tarafından sonradan yaratıldığını içermekte ancak yaratılış kuvve ve fiil diye ayrılarak filozofların savunduğu teoriye de yaklaşmaktadır. Sicistânî'nin böyle düşünmesinin sebeplerinden biri Plotinus'a sadık kalmak olsa da kanaatimizce temel kaygısı, Tanrı'yı varlıklarla doğrudan tek tek ilgilenmeyecek kadar tenzih etmesi ve onun yüceliğini korumaya çalışmasıdır.

Yaratılışta Akl'ın konumu ve varlıkların durumunun yanı sıra Akl'ın yaratılışına da değinen Sicistânî, onun tam cûddan var olduğunu söylemektedir.[125] Sicistânî, Akl'ın Tanrı tarafından yoktan yaratıldığına vurgulamakta fakat bu yaratmanın nasıl olduğunu anlatmamaktadır. Akl'ın cûddan yaratıldığını söyleyen Sicistânî, konunun detaylarına yer vermese de bu ifadesi, Plotinus'un aşırı miktardaki bolluk/bereket (superabundance)[126] terimini hatırlatması bakımından önem arz etmektedir. Cûd (**جود**) cömertlik, karşılıksız yapılan iyilik anlamlarına gelmektedir. Benzer bir şekilde Plotinus'un Akl'ın meydana gelmesini anlatırken onun Tanrı'dan yayılan aşırı bolluktan oluştuğunu dile getirmesi,[127] Sicistânî'nin cûd görüşünde, Plotinus'un bu düşüncesinden etkilendiğini göstermektedir. Eserlerinde Yeni Eflâtuncu etkilerin yoğun görüldüğü Sicistânî'nin bu ifadeleri, sudûru tamamen dışarıda bırakmadığını göstermesi açısından önemlidir. Öte yandan onun Tanrı'nın cûdu için "yaratılışı bollaştıran" (**وفر على الخلقة**) tabirini kullanması,[128] Plotinus'un yayılan bolluğunun karşısına cûdu koyduğuna yönelik yukarıdaki yorumları güçlendiren bir delil olarak sunulabilir.

121 Aristoteles, *Metafizik*, 342.
122 Aristoteles, *Metafizik*, 290.
123 Sicistânî, "Tuhfetü'l-müstecîbîn", 13-14.
124 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 88-89.
125 Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, 19.
126 Plotinus, *The Enneads*, 549; Plotinus, *Enneads V*, 59.
127 Plotinus, *The Enneads*, 549.
128 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 50.

Akl'ın nasıl yaratıldığı konusu Sicistânî'de açık olmasa da Emr'den sonra varlıkların ilk illeti olduğu açık ve nettir.[129] Akl'ın illet olması Emr'in illetliğine zarar vermemektedir. Emr, varlıkların ve onların kapsayıcısı olan Akl'ın illeti olarak ilk illet olma konumunu korumaktadır. Yaratıldıktan sonra varlıkların meydana gelmesinin sebebi olması açısından Akıl, Emr'den sonra ikinci illet sayılmaktadır.[130] Nitekim Sicistânî, Akl'ın Emr'den sonra illet olduğunu açıkça belirtmekte, Nefs için dahi "üçüncü illet" tabirini kullanmaktadır.[131] Her varlığın kendisinden sonrakinin illeti olması[132] ilkesinden hareketle Akl'ın ve Nefs'in illet olmasının garipsenecek bir yanı yoktur ancak Akl'ın durumu diğerlerinden biraz farklıdır. Gerek Akl'ın Emr'le birleşmiş olması gerekse de Emr'in varlık sayılmaması,[133] doğrudan ifade edilmese de Akl'ın ilk illet kabul edildiği izlenimini doğurmaktadır. Sicistânî bunu alenen söylemese de ondan sonraki dâî olan Kirmânî, Emr'i kabul etmemiş ve Akl'ın ilk illet olduğunu açıkça dile getirmiştir.[134]

Görüldüğü kadarıyla Akl'ın illetliği konusu, Sicistânî'ye Plotinus'tan miras kalmıştır. Nitekim Plotinus da Akl'ın, varlıkların oluşumunun sebebi olduğunu dile getirmiştir.[135] Bu durum sudûr teorisine göre Tanrı'nın pasif olup âlemin idaresinin Akıl tarafından yapılıyor olmasının bir sonucudur. Her ne kadar Sicistânî Tanrı'nın pasifliği konusunda Plotinus'la aynı fikirde olmasa da Akl'a illetlik vermesi ve ileride görüleceği üzere nübüvveti Akl'a bağlaması, onun da âlemin idaresinde Akl'ı ön plana çıkardığını göstermektedir. Aşırı tenzihçi anlayışın bir sonucu olarak Tanrı'nın âlem ve içindekilerle doğrudan tek tek ilgilenmesinin yüceliğiyle bağdaşmayacağı kaygısı, muhtemelen Plotinus'u da Sicistânî'yi de Akl'a Tanrı'dan sonra, bir çeşit ikinci tanrı rolü kazandırmaya kadar götürmüştür.

2.1.3. Akl'ın Kapsayıcılığı

Akl'ın diğer varlıkları kapsar halde yaratıldığı Sicistânî'de çokça vurgulanmaktadır. Akl'ın kapsaması, büyük bir cismin küçük olanı, latif olan cismin kesif olanı kapsaması şeklinde değil cismanîyatın söz konusu olmadığı bir alanla ilgili, ilmî bir kapsamadır.[136] Sicistânî'nin, Akl'ı varlığın zihinsel dairesi kabul etmesinin ve kapsamasının ilmî olduğunu söylemesinin nedeni, söz konusu kapsamanın cismanî âlemin üstünde/öncesinde vuku bulmasıdır. Hem Sicistânî hem de Plotinus, Akl'ın

---

[129] Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, 19.

[130] *Fi'l-hayri'l-mahz*'da Tanrı'nın ilk illet olmasına karşılık Akl'ın ikinci illet olduğu dile getirilmekte, Akl'ın illetliğinin Tanrı'nın illetliğine engel olmadığı, aksine Tanrı'nın Akıl'dan daha kapsamlı bir şekilde illet olduğu ve Akl'ın illetliğin ortadan kalkması durumunda dahi Tanrı'nın illetliğinin devam edeceği ileri sürülmektedir. Detaylı bilgi için bk. *el-îzâh fi'l-hayri'l-mahz li Aristûtâlîs* ed. Otto Bardenwewer (Freiburg im Breisgau, 1882), 3.

[131] Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, 19.

[132] Aristoteles, *Metafizik*, 48.

[133] Sicistânî'ye göre Emr varlık değildir. O "eys" değil "leys"tir. Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 134 Ayrıca bk. bu çalışma "Sicistânî'nin Emr Teorisi" başlığı.

[134] Kirmânî, *Râhetü'l-'akl*, 179.

[135] Plotinus, *Enneadlar*, 30.

[136] Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 113.

Tanrı'nın dışındaki varlığın tamamına karşılık geldiği, yani varlığın tamamının Akl'ın kapsamında olduğu hususunda hemfikirdir. Ancak bu, varlığın madde ve suret olarak Akıl denilen bir âlemin sınırlarının içinde var olduğu anlamına gelmemektedir. İfade etme zorunluluğu nedeniyle "kapsama" terimi kullanılsa da bu terimden kasıt Akl'ın akletmek bakımından her varlığın her halini bilmesi, ona vakıf olması ve onu yönetmesidir. Akıl cismanî bir varlık olmadığından onun ilmî kapsama dışında herhangi bir varlığı kapsaması söz konusu değildir. Nitekim Sicistânî ne Akl'ın ne de Nefs'in âlemin içinde veya dışında olduğunu söylemenin uygun olmadığını, onların zat olarak âlemin dışında, fiil olarak âlemin içinde olduklarını belirtmektedir. Fiilleriyle âlemi etkileyen Akıl ve Nefs, zat olarak âlemi tamamlamamakta, ona dahil olmamaktadırlar.[137] Öte yandan Akl'ın varlığı kapsaması ruhanî âlemde başlarken madde ve suretin meydana gelişi Akl'ın mertebe olarak aşağısında bulunan Nefs'te gerçekleşmektedir.

Sicistânî, Yeni Eflâtuncu felsefeye uygun olarak varlıkların suretlerinin Akıl'da belirginleştiğini/tebarüz ettiğini söylemektedir. Akıl tüm varlıkların suretlerini kapsayan bir daire gibiyken varlıklar Akıl'dan oluşmakta, ondan inşa olmaktadır.[138] Akl'ın hem ruhanî hem de cismanî âlemdeki varlıkların suretlerini kapsaması ve meydana gelmelerinin Akıl'da gerçekleşmesi, varlıkların Tanrı tarafından Akıl dairesinin içinde kuvve olarak, yoktan var edildiğini göstermektedir. Akıl dairesinin ya da cevherinin dışında herhangi bir varlık bulunmamakta, kendisine var denebilecek her şey Akl'ın sınırlarının içinde korunmaktadır. Bu bağlamda varlıkların toplu olarak bulunduğu bir Akıl âleminden söz etmek mümkün olabilir. Nitekim Sicistânî az da olsa Akıl ve Nefs âlemi lafızlarını kullanmaktadır.[139] Nefs'in kendisi de Akl'ın sınırlarında bulunduğundan, "Akıl âlemi" ifadesi, ruhanî ve kuvve halindeki cismanî âlemin bir arada olduğu tek bir âlemi temsil eder mahiyette olmalıdır. Burada unutulmaması gereken, söz konusu âlemin fiziksel bir anlam ifade etmediği, mekândan bağımsız, aklî bir kapsama sonucu her şeyi kapsayan bir âlem olduğudur.

Plotinus, bütünün parçalarını ya da cinsin türlerini kapsaması gibi, Akl'ın her şeyi kapsadığını dile getirmektedir. Ona göre Akıl her şeyi kapsayandır ama her şeyin kendisi değildir. Akl'ın kapsamındaki varlıkların her birinin, diğerlerinden farklı, kendine has bir enerjisi vardır.[140] Akl'ın birbirinden farklı güçlere sahip varlıkları kapsaması Plotinus'un da onu kuşatıcı gördüğünü göstermektedir. Öte yandan Akl'ın kapsamındaki varlıklar için tohum/çekirdek tabirini kullanması,[141] varlıkların Akıl'da kuvve halinde bulunduğunu düşündüğü anlamına gelmektedir. Söz konusu düşünce, Plotinus ile Sicistânî'nin fikir ve sistemleri arasındaki benzerliğin, diğer bir ifadeyle Sicistânî'nin Plotinus'tan ne kadar etkilendiğinin seviyesini göstermesi açısından önem arz etmektedir.

---

137 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 77.

138 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 47.

139 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 76.

140 Plotinus, *The Enneads*, 632.

141 Plotinus, *The Enneads*, 632; Plotinus, *Tasû'atu Eflûtîn*, 499.

Plotinus'un Akıl için "her şeyi kapsayandır ancak her şeyin kendisi değildir." demesi Akl'ın kendine ait bir zatının olduğunu, varlıkları kendinde toplayan bir depo olmadığını göstermektedir. Söz konusu zat tamamen ruhanî olduğu için belli bir mekânda yer kaplayan olmadığından âlemin içinde yer almasına gerek yoktur. Akıl ya da Akl'ın zatı, tamamen akıl olduğu için akletmesiyle tüm varlıkların bilgisine vakıf olmakta ve onları ilmî olarak, her yönden kuşatmaktadır. Gerek Plotinus'un gerek Sicistânî'nin Akl'ın kapsayıcılığından söz ederken kastettikleri bu olmalıdır. Bu ifadeler doğru bir şekilde anlaşıldığında Akl'ın mekândan münezzeh olması ve kapsayıcı olduğu halde bir sınıra sahip olmaması daha iyi kavranabilir. Nitekim yukarıdaki satırlarda Sicistânî, Akl'ın kapsayıcılığı için latif olanın kesif olanı kapsaması şeklinde bir kapsama olmadığını dile getirmektedir.

2.1.4. Akl'ın Yaratıcılığı

Tanrı tarafından yoktan yaratılan varlıklar, fiil halinde yaratılmamakta, kuvve halinde Akl'ın kuşatıcılığında barındırılmakta, fiil haline çıkacakları zamanı beklemektedir. Söz konusu varlıkların fiile çıkışları, kendileri haricinde bir etkiye bağlıdır. Kaosa sebebiyet vermemek, düzeni korumak, varlıkların yersiz meydana gelmesini önlemek ve âlemdeki ahengi sağlamak adına bu gücün, âlemi yöneten güç olması gerekmektedir. Nitekim Plotinus ve Sicistânî, varlıkları kuvvede fiile çıkaran gücün, tüm varlıkları kapsayan Akl'ın kendisi olduğunda hemfikirdir.

Plotinus tüm varlıkların merkezî güç kaynağının Tanrı olduğunu, Akl'ın, varlığının farkına varması sonucunda bir şekilde kendini bu güç kaynağından, yani Tanrı'dan ayırdığını ifade etmektedir. Oluştuğu, diğer bir ifadeyle zatıyla ayrıştığı andan itibaren zatının ve Tanrı'dan ona akan cevher oluşturma gücünün farkına varan Akıl, bu güç sayesinde varlıkları fiil haline çıkarma kabiliyetini elde etmiştir.[142] Böylelikle Akıl, sudûr sayesinde Tanrı'dan kazandıklarıyla âlemi idare etme ve varlıkları oluşturma, yani kuvveden fiile çıkarma şeklinde yaratma gücüne sahip olmuştur. Âlemin düzeninin korunması açısından bu yaratmayı yapacak başka bir varlığın olması söz konusu değildir. Bunun yanında cismanî varlıkların, suretler için mesnet olan anâsır-ı erbaadan[143] meydana geldiğini, suretlerinin ise onlara Nefs tarafından verildiğini ileri süren Plotinus, Nefs'e de yaratıcı bir güç vermiş ancak bu yaratıcı gücün ona, kendi formu da dahil olmak üzere Akıl'dan sudûr ettiğini savunmuştur.[144] Yani Nefs, suret oluşturma gücüne sahip olsa da bu gücün ona Akıl'dan gelmesi, asıl yaratıcının ve idare edenin Akıl olduğunu göstermektedir.

Akl'ın, kendisinin meydana gelmesini sağlayan ilk illetten, yani Emr'den sonra diğer varlıkların illeti olduğunu dile getiren Sicistânî[145] bu ifadesiyle ondan sonraki varlıkların varlık sebebini Akl'a bağlamaktadır. Bir varlığın kendisinden sonraki

---

142 Plotinus, *The Enneads*, 541-542.

143 Ay altı âlemdeki varlıkların kendilerinden meydana geldiğine inanılan dört temel unsur: Hava, su, ateş ve toprak. Tehânevî, *Keşşâf*, 1239.

144 Plotinus, *The Enneads*, 629; Plotinus, *Enneadlar*, 28.

145 Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, 19.

varlığa illet olması, illet olanın yaratıcı olduğu anlamına gelmemekle birlikte Sicistânî'nin, ma‘kûlatın Akıl'dan, Akl'ın kendisiyle çoğaldığını savunması[146] Akl'ın varlığın oluşumunda etkin olduğunu kabul ettiği anlamına gelmektedir. Bu ifadelerden hareketle Sicistânî'nin Akl'a bir çeşit yaratıcılık vasfı verdiği sonucu çıkarılabilir. Nitekim ma‘kûlatın Akıl'dan, Akl'ın kendisiyle çoğaldığını dile getiren Sicistânî, Akl'ı çoğalmanın sağlandığı kaynak saymanın yanı sıra, çoğalmayı sağlayan etki konumuna da yerleştirmiştir.

Akl'ın iki âlemdeki tüm suretleri kapsaması ve her şeyi kontrol etmesi, Tanrı'nın onu yarattıktan sonra âlemi terk ettiği şeklindeki bir görüşe sebebiyet vermiştir. Bu görüşü savunur gibi görünen Sicistânî'nin,[147] Akl'ı âlem ile Tanrı arasında sadece bir aracı değil aynı zamanda bir vekil gibi kabul ettiği düşüncesine varılabilir. Sicistânî'nin bu fikirleri kabul ettiği varsayımı, Tanrı'nın âlemi yaratmış olduğu kabulüne zarar vermemektedir. Nitekim Tanrı, Akıl da dahil olmak üzere her şeyi bir defada yaratmış, Akl'a sadece kuvveden fiile çıkarmak kalmıştır. Sicistânî'nin Tanrı'nın iradesi saydığı Emr'in Akl'ın yaratmasında etkili olduğunun göz önünde bulundurulması, bu sert ifadeleri yumuşatmak için bir vasıta olabilir. Emr'in ibdâ‘dan sonra Akıl'la bitiştiği ifadesi, Tanrı'nın iradesinin Akıl'da etkin olduğunu söylemenin bir diğer yolunu teşkil etmektedir. Tanrı'nın iradesi konumundaki Emr'in Akl'ın yaratmalarında etkin olması, belirsiz ve dolaylı olsa dahi Tanrı'nın bu yaratmalarda etkin olduğu neticesine ulaştırabilir. Buna rağmen Sicistânî'nin Yeni Eflâtuncu etkinin altında kalarak Akl'a yaratıcılık, âlemin idaresi ve dolayısıyla bir Tanrı rolü verdiği inkâr edilemeyecek bir gerçektir.

2.2. Nefs

Sicistânî'nin Plotinus'tan devraldığı; Tanrı, Akıl ve Nefs'ten oluşan üçlü hipostaz sisteminin üçüncü üyesi Nefs'tir. Hiyerarşik anlamda Akıl'dan sonra geldiği için tamlıkta/mükemmellikte onun seviyesine ulaşamayan Nefs, Akl'ın eşi/zevcesi, ruhanî âlemin iki üyesinden biri ve ruhanî âlem ile cismanî âlem arasındaki vasıta olması bakımından son derece önemli bir konumdadır. Tanrı ile cismanî varlıklar arasına önce Akl'ı sonra da Nefs'i yerleştirerek yüce varlıklarla aşağı seviyedekiler arasında mesafe oluşturmaya çalışan Sicistânî, cismanî âlemin yönetimini Nefs'e vererek yüce ve kusursuz kabul ettiği Akl'ın düşük seviyedeki tabiatla temas etmesini engellemiştir.

Plotinus'un aksine Sicistânî, Akl'ı son derece kutsamış,[148] onu diğer varlıkların tamamının çok üstünde kabul etmiştir. Sicistânî'nin Akl'a yaklaşımı, Aristo'nun ilk hareket ettiriciye yaklaşımını anımsatmaktadır. Aristo'nun ezelî kabul ettiği ilk hareket ettiricisinin özelliği, ilk hareketi sağlamanın yanı sıra, kendisinin hareket etmiyor olmasıdır.[149] Sicistânî'nin Akl'ı, hareket etmeyen sabit tek varlık olarak Aristo'nun ilk hareket ettiricisine benzemektedir. Sicistânî'nin Emr teorisi, Akl'ın ilk

---

146 Sicistânî, *el-Yenâbî‘*, 80.
147 Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 154.
148 Sicistânî, *el-Yenâbî‘*, 119.
149 Aristoteles, *Metafizik*, 294.

illetliği ya da ilk hareket ettirici olmadığı izlenimini doğursa da gerek Emr'in varlık kategorisinde değerlendirilmemesi gerek Sicistânî'nin Akıl ile Emr'i tek bir varlıkta birleştirmesi, Akl'ın Aristo'nun ilk hareket ettiricisine yakın bir mahiyetinin olduğunu göstermektedir. Öte yandan Aristo'nun ilk hareket ettiricisi, dinî bakış açısıyla bakanlar tarafından Tanrı'yla özdeşleştirilebilmekte,[150] hatta bazı Müslüman filozoflar, Allah için "İlk İllet" sıfatını kullanabilmektedir.[151] Bu çalışmanın Akıl bölümünde görüldüğü üzere Sicistânî de Akl'a atfettiği sıfatlarla Aristo'nun ilk illetine benzer şekilde Akl'ı bir tür tanrı rolünde görmektedir.

Akıl kadar olmamakla birlikte ondan yayılma yoluyla meydana gelen Nefs'i de yüce kabul eden Sicistânî, yaratılışı Akl'ın yoktan yaratılması anlamında ibdâ' (**الإبداع**), Nefs'in ondan yayılması anlamında inbiâs (**الإنبعاث**) ve diğer varlıkların bu ikisinden yaratılması anlamında halk (**الخلق**) diye üçe ayırmaktadır.[152] Sicistânî'ye göre Nefs yüce bir varlık olmasına rağmen, Akıl gibi yoktan yaratılmadığı ve Akl'ın kendisinden yayıldığı için onun mertebesine ulaşamamaktadır.[153] Söz konusu yayılma için *Üsûlûcyâ*'da ateşten sıcaklığın yayılması benzetmesi kullanılmakta, ateşin sıcaklığın içinde yayılması misali Akl'ın da Nefs oluştuktan sonra onun içinde yayıldığı belirtilmektedir. Nefs'in akıl sahibi olması, Akl'ın onun içine nüfuz etmesiyle mümkün olmaktadır.[154] Nefs'in Akıl'dan yayılmasını ışığın aynada yansımasına benzeten Kirmânî, Akl'ı ışık kaynağı, Nefs'i ise aynanın yerine koymaktadır. Işığın aynanın içinde olması gibi Akl'ın Nefs'te bulunduğunu, aynada görünen şeyin kaynağın kendisi olması gibi de Akıl ve Nefs'in neredeyse aynı varlık olduğunu dile getiren Kirmânî, kaynağın yansımadan üstün olması nedeniyle Akl'ın Nefs'ten üstün olduğunu dile getirmektedir.[155]

Kötü kabul edilen cismanî âlemle olan ilişkisi nedeniyle, yüceliğinin zarar görmemesi için Nefs'in iki ayrı yönünün olduğunu savunan Sicistânî'ye göre ruhanî âlem ile cismanî âlem arasında aracı konumunda bulunan Nefs'in bir yönü yukarıya, yani Akl'a bakarken diğer yönü aşağıya, yani tabiata bakmaktadır. Bu haliyle iki farklı veçheye sahip olan Nefs'in yukarı bakan yönü kutsal, şerefli ve temizken, tabiata bakan yönünde birtakım kirlilikler bulunmaktadır.[156] Nefs'in iki yönlülüğüne batınî bakış açısıyla yaklaşan Sicistânî, onu göze benzetmekte, Kur'an-ı Kerîm'e atıfta bulunarak Allah'ın gözlerinden söz eden âyetlerin[157] Nefs'ten bahsettiğini savunmaktadır. İnsanda iki göz olmasının hikmeti de yine Nefs'in bu iki

---

150 Richard H. Popkin, "Metafiziğin Kısa Tarihi", *Metafiziğe Giriş*, ed. Ahmet Cevizci (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), 148.

151 Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 37.

152 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 42.

153 Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, 46.

154 *Üsûlûcyâ*, 272.

155 Kirmânî, *Râhetü'l-'akl*, 209.

156 Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 112.

157 et-Tûr 52/49 واصبر لحكم ربك فانك باعيننا وسبح بحمد ربك حين تقوم "Rabbinin hükmüne sabret. Çünkü sen gözlerimizin önündesin."; el-Kamer 37/14 تجري باعيننا جزاء لمن كان كفر "Gemi, inkâr edilen kimseye (Nuh'a) bir mükâfat olarak gözetimimiz altında yüzüyordu."

yönlülüğünün, yani iki âlemle bağlantıda olmasının sonucudur. Nefs'in ruhanî ve cismanî âleme bakan yönleri sağ ve sol göz ile özümleyen Sicistânî, sağ gözün Nefs'in Akl'a bakan tarafını, sol gözün ise tabiata bakan yönünü temsil ettiğini öne sürmektedir. İnsanda iki gözün bulunması Nefs'in iki yönünü temsil etmektedir. Bunun yanı sıra gözün yapısı da Nefs'i temsil etmekte gözdeki beyazlık, siyahlık ve merkez nokta, Nefs'in özelliklerini yansıtmaktadır. Bu batınî yoruma göre beyazlık Akl'a, siyahlık veya karanlık tabiata, merkez nokta ise Nefs'in Tanrı'nın birliğinden aldığı paya karşılık gelmektedir.[158]

Sonraki anlamında "Tâlî" (التالي), ikinci anlamında Sânî (الثاني) ve salt/biricik eş anlamında "ez-Zevcü'l-mahz" (الزوج المحض) olarak da isimlendirilen Nefs, Akıl'dan meydana gelen ilk varlıktır. Nefs, Akl'ın kendine dönmesi, kendi zatına nazar etmesi/bakmasıyla meydana gelmiştir.[159] Akl'ın kendi zatına nazar etmesi, kendi suretinin meydana gelmesine neden olmuştur ki bu suret Nefs kabul edilmektedir.[160] Diğer bir ifadeyle Akıl'dan yayılma yoluyla meydana gelen Nefs, onun hem eşi hem de sureti kabul edilmektedir. Bu iki ifade de Akl'ın Nefs'e üstünlüğünü vurgulamaktadır. Akıl ile Nefs'in birbirlerine göre konumları Türkçe'de "eş" olarak tercüme edilse de Sicistânî Akıl için "zevc" (زوج) Nefs için "zevce" (زوجة) ifadelerini kullanmakta ve Nefs'i daima Akıl'dan akış bekleyen bir konumda sunmaktadır.

Nefs'in Akıl'dan meydana gelmesinden sonra ikisinin eş/çift olması, diğer bir ifadeyle Akıl ve Nefs'in izdivacı, varlıkların meydana gelmesini sağlamaktadır. Adı geçen izdivaçtan kasıt, Akl'ın daimi olarak Nefs'e yönelik feyezanda bulunması, onun da bu feyezanı tabiata aktarması ya da onu kullanarak tabiatı yönetmesidir. Âlemin yönetilmesi Akl'a bağlı olsa da bu daha çok Nefs'e akış gerçekleştirmekle sınırlıdır. Aldığı akışla Akıl ve tabiat arasında konumlanan Nefs, cismanî âlemin idaresinde etkin olmakta, ancak bunu yaparken Akl'a bağlı kalıp bir çeşit Akl'ın dolaylı yönetiminde aracı olmaktadır. Sicistânî, "Akl'ın nurlarının cismanî âlemde parlaması Nefs'in aracılığıyla olur."[161] derken buna vurgu yapmaktadır.

Sicistânî'nin Nefs anlayışıyla kıyaslandığında Plotinus'un sisteminde Nefs'in, daha önemli bir rol oynadığı görülmektedir.[162] Sicistânî de Plotinus gibi Nefs'i ruhanî âlem ile cismanî âlem arasında aracı kabul etmektedir ancak Plotinus'un Nefs'e verdiği rol, Sicistânî'ninkinin aksine Akl'ı gölgede bırakmaktadır. Nefs'in aracılık gücüyle Tanrı'ya kadar ulaşabileceğini ancak Akl'ın bunu yapamayacağını savunan Plotinus,[163] yazılarında birçok konuyu Nefs'e bağlamaktadır. Ruhanî âlem ile cismanî âlem arasındaki irtibatı sağlaması açısından önemli bir yere sahip olan Nefs, yukarı ile aşağı âlem arasında aracı olmanın yanı sıra, her iki âleme nüfuz etme gücüne sahiptir. Cismanî âlemin en alt tabakasına ulaşabildiği gibi cüzleri vesilesiyle insan bedenine

---

158 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 105.
159 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 68.
160 Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 82.
161 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 167.
162 Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5*, 125.
163 Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5*, 126.

birleşen Nefs, insanın ruhanî âleme ulaşmasının yolunu da açabilmektedir.[164] Plotinus'a göre hem cismanî hem de ruhanî âlemde güç sahibi olan Nefs, iki âlem arasındaki köprü olması açısından, özellikle insanlar için, belki de Akıl'dan daha önemli sayılmaktadır.

Plotinus Nefs'in Akıl'dan meydana geldiğini, Akl'ın mükemmel olduğu için yaratmak (generate) zorunda olduğunu, çok büyük bir güce sahip olduğu için de üretmeden duramayacağını ileri sürmektedir. Nefs'in Akıl'dan meydana gelmesini Yunan mitleriyle örneklendiren Plotinus, Akl'ın yaratıldıktan sonra Kronos gibi varlıkla dolu olduğunu ve yaratmadan duramadığını, Kronos'un Zeus'u yaratması gibi onun da Nefs'i meydana getirdiğini, Kronos'un çocuklarını yutması gibi Akl'ın da yarattığı varlıkları yuttuğunu/kapsadığını[165] dile getirmektedir.[166] Nitekim Plotinus'un üçlü hipostaz sisteminde Yunan mitolojisindeki tanrılardan esinlendiği; Bir, Akıl ve Nefs'i, adı geçen mitolojideki Uranüs, Kronos ve Zeus'a[167] benzettiği söylenmektedir.[168]

Sisteminde Nefs'e özel bir yer veren Plotinus, onun yüce, ilahî bir varlık olduğunu dile getirmektedir. Ruhanî âleme ait olup aynı zamanda cismanî âleme etki ediyor olabilmesinin Nefs'in kudretinin ve yüceliğinin belirtisi olduğunu belirten Plotinus, Nefs'in ayrı cisimlerde, aynı anda bulunduğu halde bölünmek zorunda olmadığını belirterek bölünmenin onun değil cisimlerin özelliği olduğunu savunmaktadır. Böylece ruhanî âlemin üç numaralı üyesi olan Nefs, orada Akıl ile sürekli alışverişte bulunmanın yanı sıra cisim olmamasına rağmen cismanî âlem ile de iletişimde olmakta ve tüm canlılarda aynı anda var olduğu halde zatıyla bölünmeden bu âleme etki edebilmekte, onu yönetebilmektedir.[169]

2.2.1. Akıl-Nefs İlişkisi

Sicistânî Akıl ile Nefs'i çift/eş kabul etmiş ve varlıkların meydana gelmesinin bu çiftin varlığının bir sonucu olduğunu dile getirmiştir. Akıl ve Nefs çifti için "iki asıl" (الاصلان) tabirini kullanan Sicistânî, birden çoğun çıkamayacağından hareketle iki ayrı varlığın bir çeşit izdivaçla çift olduklarını, varlığın bu izdivaç sonucunda adı geçen iki asıldan meydana geldiğini savunmaktadır. Bu izdivacı eşlerden mükemmel olanın taşması, öncekine göre eksik olanın bu taşmadan faydalanması, diğer bir ifadeyle, yüce eşinden gelen akışı alması şeklinde açıklayan[170] Sicistânî'nin sudûr sisteminde bu izdivaç önemli bir rol oynamaktadır.

---

164 Bréhier, *The Philosophy Of Plotinus*, 54.

165 Kronos'un evlatlarını yutmasıyla ilgili bk. Robin Hard, *The Routledge Handbook of Greek Mythology* (London, New York: Routledge, 2004), 69.

166 Plotinus, *The Enneads*, 542.

167 Yunan mitolojisinde tanrı olarak geçen Uranüs Kronos'un, Kronos da Zeus'un babasıdır. Detaylı bilgi için bk. Hard, *The Routledge Handbook of Greek Mythology*, 65.

168 Eric D. Perl, *Plotinus Ennead V.1: On the Three Primary Levels of Reality* (Las Vegas: Parmenides Publishing, 2015), 92.

169 Plotinus, *The Enneads*, 380.

170 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 66.

Sicistânî'ye göre Nefs hem var olmasını hem de varlığının devamını Akl'a borçludur. Akl'ın kendi zatına nazar etmesiyle meydana gelen Nefs, ondan aldığı akışla yaşamını devam ettirmekte ve ona itaatten bir an bile ayrılmamaktadır. Akl'ın Tanrı'nın itaatine sımsıkı bağlılığı gibi Nefs de daimi olarak Akl'a bağlı bulunmakta, emrinden çıkmamakta ve ondan gelen akışla âlemi yönetme işinde bir an bile dinlenmemektedir. Onun yönetim işini bırakarak dinlenmesi ya da Akl'ın itaatinden bir lahza bile olsa gafil olması, âlemdeki düzenin bozulmasına, âlemin kaosa sürüklenmesine yol açacağından böyle bir gaflet vuku bulmamaktadır. Öte yandan Nefs'in Akl'a itaat etmesinin nedeni, Akl'ın ona olan üstünlüğünün yanı sıra özünde itaat ettirme/boyun eğdirme özelliği taşımasıdır. Nitekim Akıl, Tanrı'dan başkasına boyun eğmeyen buna karşın diğer tüm varlıkları kendine boyun eğdirme gücüne sahip bir varlıktır.[171] Âlemdeki hayatın ve düzenin devamı, Akıl'da başlayıp Nefs üzerinden cismanî âleme devam eden sudûra bağlı olduğundan sudûrun daimi ve kesintisiz olması gerekmektedir. Sudûrun sorunsuz işlemesi, âlemi oluşturan ögelerin hiyerarşik düzeni kabul etmesinin bir sonucudur. Nefs'in, Akl'ın yüceliğini benimsemesi ve ona itaat edip isyana yeltenmemesinin yanı sıra Akl'ın Nefs'e ve tabiata boyun eğdirme gücüne sahip olması, âlemin varlığının ve düzeninin devamının sağlamaktadır. Akıl'dan gelen akışı cismanî âleme aktarmakla kalmayıp bu âlemdeki tüm varlıklara nüfuz etme gücüne de sahip olan Nefs'in itaati, âlemdeki düzenin sağlanmasında kilit rol oynamaktadır.

Nefs, Akıl'dan oluşmasına ve daimi bir bağlılıkla ona bağlı olmasına rağmen onun tüm özelliklerine sahip değildir. Akıl'dan Nefs'e akış, Akl'ın her şeyini ona aktardığı anlamına gelmemektedir. Akl'a, salt bir anlamına gelen "Ferdü'l-mahz" (**فرد المحض**) diyen Sicistânî, sudûrda Akl'ın birliğinin/ferdaniyyetinin doğrudan Nefs'e akmadığını kabul etmektedir. Akıl, salt bir olsa da onun fiili ikilik barındırdığından ve bu fiiliyle[172] Nefs'e akış gerçekleştirdiğinden, Akl'ın birliği, fiilindeki ikilikle karışık bir şekilde Nefs'e geçmektedir. Akıl'dan kendisine geçen ikilikle karışık birlik, zatı bir olan Nefs'te bir ikiliğin oluşmasına yol açmaktadır. Nefs'in, Tanrı'nın birliğinden kendine düşen pay olan bu birliği alması, Akl'a itaatte ve onu yüceltmede aşırıya gitmemesi, onun da kendisi gibi bir yaratılmış olduğunu anlaması içindir.[173] Böylece Nefs, Tanrı'nın birliğine vakıf olmakta, itaatinden ayrılmayı aklından bile geçirmediği Akl'ın, kendisiyle Tanrı arasında bir aracı olduğunu anlamaktadır. Öte yandan Akıl'dan gelen birliğin zatıyla birleşmesi sonucu bir olmaktan çıkıp iki konumuna gelen Nefs, Akıl'dan aşağı bir seviyede olduğunun farkına varmakta ve Akl'ın kendisinden üstün olduğunu kabul etmektedir.

Akl'ın üstünlüğü ve Nefs'in bir alt seviyede yer alması şeklinde meydana gelen ikili ilişkinin öne çıkan yanı, üstün olanın ötekini beslemesi, ona yönelik akış gerçekleştirmesidir. Akıl'dan faydalanmasının yolu olmasının yanı sıra Nefs'in âlemi

---

171 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 156.

172 Akl'ın zatı ikilik barındırmazken fiili barındırır. Bk. Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 67.

173 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 67.

yönetmesini de mümkün kılan bu akış, bir nevi Akl'ın Nefs'e rahmetidir.[174] Akıl'dan aldığı akışla dolan Nefs, belli bir yerden sonra boşaltmaya ihtiyaç duymakta ve cismanî varlıklarla birleşik olan cüzlerine Akıl'dan aldığı faydaları dağıtmaktadır.[175] Böylece Akl'ın akışı tüm varlıklara, Nefs aracılığıyla ulaşmaktadır. Akıl, Nefs'e akışta bulunurken, Tanrı'dan kendisine verilmiş her şeyi akıtmayarak hikmete binaen bazı şeyleri Nefs'ten saklamaktadır.[176] Nefs'in Akıl'dan faydalanması âlemi yönetme, düzeni sağlama ve akışı cüzlerine ulaştırma gibi ihtiyaçlara bağlıdır.

Sudûr çerçevesinde Akıl, Nefs ile biri ruhanî, öteki cismanî âlemle ilgili olmak üzere; Sicistânî'nin ulvi ve süfli dediği iki farklı şekilde muhatap olmaktadır. İki âlem arasında vasıta olması ve ruhanî âlemden beslenerek cismanî âlemi yönetmesi, Nefs'in iki farklı hitaba konu olmasının sebeplerini teşkil etmektedir. Akl'ın Nefs'e ulvi hitabı iki yönlüdür. Bunlardan biri Akl'ın ona daimi bir şekilde akıttığı arzudur/şevktir (شوق). Kendisine doğru akan bu şevk sayesinde Nefs, Akl'ı arzulamakta, onu özlemekte ve ona yönelik derin bir sevgi duymaktadır. Akl'a duyduğu bu sevgiyle mutlu olan Nefs, tabiatla ilgilenmenin verdiği rahatsızlığı ve zorluğu unutup cismanî âlemin kötü etkilerinden kurtulmaktadır. Akl'ın ulvi hitabının ikinci yönü, sahip olduğu her şeyi akıtmadığını Nefs'e bildirmesidir. Nefs'e kendisinde bulunan her şeyi alma gücüne sahip olmadığını, bundan aciz olduğunu ileten Akıl, onu acizlik (عجز) ve arzu (شوق) arasında dengede tutmakta, istikamet üzere hareket etmesini sağlamaktadır. Akl'ın Nefs'e sadece sevgi gösterip aczini bildirmemesi, Nefs'in ne istediğini bilmediği, zatının farkına varmadığı; tersi ise eksik kaldığı ve hiçbir şeyden faydalanmadığı bir duruma düşmesine neden olacaktır.[177] Akıl'dan akan arzu ve acizlik ispat ve nefiy gibidir. Nefs'e arzu ve acizliği yerine göre akıtan Akıl, Tanrı'nın varlığını ispat etmek istediğinde acizliği, onun muattal olduğunu nefyetmek istediğinde ise arzuyu engelleyerek Nefs'in Tanrı'yı hakkıyla bilmesini sağlamaktadır.[178]

Akl'ın Nefs'e süfli hitabı da ulvi hitap gibi iki yönlüdür. Nefs'in cismanî varlıklarla etkileşime girmesi esnasında ona rahmette/akışta bulunan Akıl, böylelikle âlemin inşasının doğru bir şekilde olmasını sağlamaktadır. Nefs'in cismanî varlıklarla etkileşimi esnasında Akl'ın devreye girmemesi, tabiattaki cins ve tür konusundaki düzenin tamamlanması için gerekli olan suretlerin, yani Nefs'in oluşturduğu suretlerin, eksik kalmasına neden olacaktır. Bu sırada Akl'ın Nefs'e akışta bulunması, adı geçen suretlerin tamamlanması ve türlerin doğru cinsler altına yerleşerek düzenin sağlanması sonucunu doğurmaktadır. Akl'ın süfli hitabının ikinci yönü, Nefs'e cismanî varlıkların aşağılık, birbirinden farklı ve zıt olduklarını, kendi âleminin bu âleme göre yüce ve saf olduğunu bildirmesidir. Bu hitap sayesinde cismanî âlemin kötülüğünün farkına varan Nefs, zühdünü arttırarak cismanî âlemi unutmakta, Akıl'dan gelecek

---

174 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 93.

175 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 315.

176 Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, 53.

177 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 95.

178 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 95.

akışa iştiyak besleyerek kendi âlemine kavuşmayı arzulamaktadır.[179] Akl'ın akışı, öncelikle Nefs'i, onun üzerinden de tüm âlemi düzende ve dengede tutmayı sağlamaktadır.

Akıl'dan Nefs'e akış, hiyerarşik sırada ondan sonra gelen tabiata doğru devam etmektedir. Sudûr sadece yukarıdakinin taşması değil, aynı zamanda aşağıdakinin taşan faydaları alması şeklinde gerçekleştiğinden, taşan gibi alanla da ilgilidir. Akışı alan varlığın alma kapasitesinin yanında onu almaya hazırlıklı olması da sudûrun sonuca varmasında etken sayılmaktadır. Bu bağlamda tabiatın Nefs'ten gelen akışı alabilmesi ve söz konusu akışın tabiatta bir etkiye yol açması, tabiatın onu almaya hazır olmasına bağlıdır. Tabiatta bu hazırlığı sağlayan ise Akıl'dır. Cismanî âlemdeki varlıklar, Külli Akl'ın düzenlemesi sayesinde birbirini tamamlayacak, ayrı varlıklar oldukları halde bir bütünün parçası gibi hep birlikte bir şeyler meydana getirecek şekilde tertip edilmişlerdir. Nefs'in cismanî varlıkları kuvveden fiile çıkarma gücü, Akl'ın sağladığı bu düzen ve tertip ile mümkün olmaktadır. İnsandan örnek vermek gerekirse cüz'î nefs sahibi bir ustanın inşa etme özelliği onun nefsinde kuvve halinde bulunmakta, bu özelliğin kuvveden fiile çıkması, inşaatın varlığıyla mümkün olabilmektedir. Akıl tabiatta önceden tuğla, kum, toprak, kereste gibi inşaat malzemelerini hazırladığı için söz konusu ustanın nefsindeki ustalık kuvvesi fiile çıkmakta ve fiilî bir inşaat mümkün olabilmektedir.[180]

Plotinus'un Akıl-Nefs ilişkisiyle kıyaslandığında Sicistânî'nin, Nefs'in Akıl'dan çıktığı/meydana geldiği ve her şeyini Akl'a borçlu olduğunu konusunda Plotinus'u tekrarladığı göze çarpmaktadır. Plotinus, Nefs'in fiillerinin ve cismanî âlemde meydana getirdiklerinin, ona Akıl'dan geldiğini savunmaktadır. Akıl için Nefs'in bir oğul gibi olduğunu, Akl'ın onu bir evlat gibi yetiştirdiğini ileri süren Plotinus, Nefs'in mükemmelliğinin Akıl'dan geldiğini, ancak oğul konumundaki Nefs'in daha az mükemmel, diğer bir ifadeyle kusurlu bir mükemmelliğe sahip olduğunu dile getirmektedir. Plotinus'a göre Akl'ın kendi zatına nazar etmesi (bakması) sonucunda meydana gelen Nefs, onun bir alt seviyedeki ürünü/meyvesidir.[181] Kendisi arka planda istirahatte olan Akıl, oğlu Nefs'e âlemin idaresini vermiş,[182] böylece alt seviye varlıklar Nefs ile muhatap olmuşlardır.

Plotinus'un, Sicistânî'de de yankı bulan,[183] Nefs'in Akl'ın sureti olduğu hakkındaki görüşü, onun Akıl ile Nefs'i birbirinden tam olarak ayrı iki varlık kabul etmediği şeklinde anlaşılmıştır.[184] Plotinus'un yukarıda zikredilen ifadesinden yola çıkan bazı araştırmacılar, onun Nefs'i iki kısma ayırarak yukarı kısmını Akıl ile birebir aynı kabul

---

179 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 93-94.

180 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 159.

181 Plotinus, *The Enneads*, 536.

182 H. J. Blumenthal, "Nous and Soul in Plotinus: Some Problems of Demarcation", *Soul and Intellect: Studies in Plotinus and Later Neoplatonism* (Hampshire: Variorum, 1993), 204.

183 Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 82.

184 Perl, *Plotinus Ennead V.1*, 86; Blumenthal, "Nous and Soul", 203.

ettiğini[185] ya da Akıl ve Nefs'i bir varlığın iki farklı seviyesi saydığını ileri sürmüşlerdir.[186] Buna göre Akıl ve Nefs aynı varlık iken Akıl bu varlığın Tanrı'ya yakın olan yukarı seviyesi, Nefs ise tabiat ile ilgilenen aşağı seviyesidir. Öte yandan Plotinus'un ifadelerinin çelişkili gibi görünmesi, onun önceki yazılarında farklı düşündüğü, sonraki yazılarında bu düşüncelerinin değiştiği tarzında da yorumlanmıştır.[187]

Plotinus'un tek bir varlık, iki farklı seviye veya yön değil de bunu kastedip iki varlıktan bahsetmesinin sebebi mitlerin etkisi olabilir. Bizzat kendisinin mitlere atıf yapıp, Tanrı-Akıl-Nefs üçlüsünü Uranus-Kronos-Zeus üçlüsüne[188] benzetmesi,[189] onun miras aldığı üçlü ruhanî varlık düşüncesini, farklı olmasını istese bile bu çizginin dışına çıkaramadığı şeklinde yorumlanabilir. Öte yandan Nefs'i hareketli, Akl'ı sabit kabul eden Plotinus'a göre ikisinin aynı varlık olması Akl'ın sabitliğine zarar vereceğinden, tabiat ile ilişkide hareketli bir varlığa ihtiyaç hasıl olmakta,[190] böylece Akl'ın yüceliği ve sabitliği korunurken varlığın en aşağısına kadar inebilen Nefs, onun sureti, oğlu veya meyvesi olarak üçlü hipostaz teorisinin son halkasını oluşturmaktadır.

Plotinus'un Akıl-Nefs ilişkisine bakıldığında Sicistânî'nin savunduklarına göre birtakım farklılıklar göze çarpmaktadır. Sicistânî Akıl ve Nefs'i çift kabul etmekte, çoğu zaman Akl'ı erkek, Nefs'i dişi olarak nitelemekte ve aralarında evliliğin olduğunu belirtmekte, buna karşın Plotinus'ta görülen baba-oğul ilişkisi Sicistânî'de söz konusu edilmemektedir. Öte yandan Plotinus'ta bu iki varlığın aynı varlık olmaları ya da aralarındaki sınırın çok belirgin olmaması durumu Sicistânî'de karşılık bulmamakta, Akıl ve Nefs'in farklı iki varlık olduğu belirgin bir şekilde ortaya konmaktadır. Sayılan farklılıklara rağmen hem Plotinus hem de Sicistânî'de, Nefs'in cismanî ve ruhanî âlem arasında aracı varlık olması, iki filozofun Nefs konusunda birleşerek hedefledikleri sonuca vardıklarını, ayrıştıkları noktaların ise detaydan öteye gitmediğini göstermektedir.

2.2.2. Nefs'in Hareketi

Hareket, cisim sahibi bir varlığın bir mekândan başka bir mekâna nakli ya da cisimlerin değişmesi şeklinde tarif edilmektedir.[191] Varlık ya ihtiyacını gidermek ya da olması gereken konuma ulaşmak amacıyla hareket etmektedir. Akıl dışındaki varlıkların eksik olmaları ya da konumlarından başka bir yerde bulunmaları, ihtiyaçlarını giderme ya da konumlarına ulaşma arzusuyla hareket etmelerini

---

185 Blumenthal, "Nous and Soul", 203.

186 Perl, *Plotinus Ennead V.1*, 86.

187 Blumenthal, "Nous and Soul", 205.

188 Yunan Mitolojisinde üç tanrı. Zeus Kronos'un, Kronos da Uranus'un oğludur. Detaylı bilgi için bk. Hard, *The Routledge Handbook of Greek Mythology*, 65.

189 Plotinus, *The Enneads*, 537; Perl, *Plotinus Ennead V.1*, 92.

190 Blumenthal, "Nous and Soul", 207.

191 Tehânevî, *Keşşâf*, 652.

sağlamaktadır. Hafif[192] bir varlık olması sebebiyle yukarıda olması gereken ateş, konumuna varma arzusuyla yukarı, ağır olan toprak ise aynı arzuyla aşağı doğru hareket etmektedir.[193]

Her varlık hareket ettiğinden tüm bu hareketlerin dayandığı hareketsiz bir varlığın olması zorunludur. Sicistânî'ye göre ilk hareketi başlatan sakin varlık Akıl'dır. Akl'ın sakin kalmasının nedeni, diğer varlıklar gibi başka bir varlığa ihtiyaç duymamasıdır. Akıl kendisiyle kāim ve mekândan münezzeh olduğundan herhangi bir varlığa dönmesine, hareket etmesine gerek yoktur.[194] Akl'ın Tanrı'ya ihtiyaç duyduğu ve bu nedenle hareketli olduğu şeklindeki fikirlere karşı çıkan Sicistânî, bunun mümkün olmadığını savunmaktadır. Ona göre Akl'ın Tanrı'yı idrak etmeye çalışması veya ona ihtiyaç duyması akıllığına, yani akıl olma haline zarar vereceğinden, Akıl kendi hali üzere sakin kalarak böyle bir şeyden uzak durmaktadır. Akl'ın cevherinde/özünde Tanrı'yı anlamaya çalışmanın olmadığını, Tanrı'nın vahdetini zaten bildiğini savunan Sicistânî, Tanrı'ya yöneldiğine ve ona arzu duyduğuna yönelik iddialara karşı çıkmaktadır.[195]

Akl'ın sakinliğinin aksine iki âlem arasında aracı konumda bulunan ve Akl'a göre eksik olan Nefs, bu iki farkla Akıl'dan ayrılmaktadır. Hiyerarşide ikinci sırada olduğu için yukarıdan gelen akışı almaya muhtaç olmasının yanı sıra cismanî âlemden bulaşan kötülüklerden korunmak zorunda olan[196] Nefs, kendisine yönelik akış sırasında sakin kalsa da akış tamamlandığında cismanî âlemi yönetmek üzere hareketlenmek durumundadır. Akıl'dan gelen akış sırasında hareket etmesi, gelen faydalara cismanî etkilerin karışmasına neden olacağından[197] bu anda sakin kalan Nefs, cismanî âlemle ilgilendiğinde hareket etmektedir. Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere Nefs'in hareketi ruhanî değil, cismanî âleme bakan yönüyle ilgilidir. Ait olduğu ruhanî âlemde sakinken cismanî âleme müdahale ettiği anda harekete geçmek durumunda kalan Nefs'in sürekli gözetim ve müdahalede bulunduğu[198] göz önünde bulundurulduğunda iki yönünün iki farklı varlık gibi işlev gördüğü sonucuna varılmaktadır. Yukarıdaki satırlarda Akıl'dan akış aldığı anda sakin kaldığı ifade edilse de aslında Nefs her an hem akış almakta hem de cismanî âlemi yönetmektedir.[199] Bu da onun iki farklı kısımdan meydana geldiğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Nefs'in Akl'a bakan yönünün veya kısmının ruhanî ve sakin, tabiatla ilgilenen kısmının hareketli ve değişime elverişli olduğu vurgulanmalıdır. Nitekim Nefs'in cismanî âleme bakan yönünün değiştiğini hem Sicistânî hem de Plotinus ifade etmekte, her ikisi de

---

192 Cismanî varlıklar hiyerarşik olarak sınıflandırıldıklarında üstün olanlar hafif, aşağı seviyede olanlar ağır sayılmaktadır. Bk. Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, 13.

193 Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 102.

194 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 86.

195 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 87.

196 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 116.

197 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 97.

198 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 118.

199 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 156.

Nefs'in tabiattan etkilendiğini ve kendisine birtakım kirliliklerin bulaştığını kabul etmektedir.[200]

Sicistânî batınî anlamda hareketi beşe ayırarak bunun şeriatın aslı olduğunu belirtmekte, beş kategorinin dışında hareketin durduğunu, bunların dışında farklı bir hareket türü olarak tek ve sonsuz bir hareketin var olduğunu, bunun da Nefs'in düşünmesi olduğunu dile getirmektedir.[201] Nefs'in baki bir hareketli cevher olduğunu[202] belirten Sicistânî, kendine has hareketiyle varlıkları kuşattığını ancak bu kuşatmanın mekânda olmayıp cismanîlikten uzak, ilmî bir kuşatma olduğunu söylemektedir.[203] Akl'ın tüm varlıkları kuşattığından söz ederken onun sakin olması sayesinde bu kuşatmayı gerçekleştirebildiğini, hareket etmesi halinde kuşatmanın mümkün olamayacağını dile getiren Sicistânî'nin Nefs hakkında hem kuşatmadan hem de hareketten bahsetmesi çelişki gibi görünse de Nefs'in ulvî yönünün hareket etmiyor olması bu çelişkiyi giderebilir. Nitekim Akl'ın ihatasından/kuşatmasından bahsederken Nefs'in kuşatmasına da değinmekte, Nefs'in Akl'a ulaşma çabası içinde hareket ettiği esnada kuşatıcılığını kaybettiğini, sükûna kavuştuğunda ise tekrar bu özelliğini kazandığını savunmaktadır.[204] Bu da onun kuşatmayı sakinliğe bağladığını ve bu konuda tutarlı davrandığını göstermektedir.

Plotinus Nefs'in Akıl gibi sakin olmadığını, kendinden aşağıdaki varlıklara akış gerçekleştirdiğinde, diğer bir ifadeyle cismanî varlıkları meydana getirdiğinde hareketli olduğunu dile getirmektedir. Ruhanî âleme bakan Nefs, oradan aldığı güçle kendi düşüncesinin bir yansıması olan cismanî âlemi oluşturmakta ve oluşturduğu âlemin içinde, en alt seviyede bulunan bitkilere kadar yerleşebilmektedir. Bunu yaparken ruhanî âlem ile bağını koparmamakta veya kendisinden bir şey eksilmemektedir. Bu nedenle Külli Nefs'in tamamının bir bitkide bulunduğu şeklinde bir ifade doğru olmasa da bitkideki cüz'î nefs ile Külli Nefs'in bir olduğu söylenebilir.[205]

Nefs'in hareketi konusunda Sicistânî'yle hemfikir olan Plotinus'a göre Nefs'in üretmesi hareketine bağlıdır ve Nefs, cismanî âlemle iletişim kurduğu anda hareket etmektedir. Bu konuda Plotinus'tan ziyade, dâîlerden Ebû Hâtim er-Râzî ve Kirmânî ile Sicistânî arasında birtakım farklılıklar mevcuttur. Hareketin ve sükûnun Akıl ve Nefs'e birleşik iki eser olduğunu ilerin süren Ebû Hâtim'e göre hareket sükundan daha yücedir. Ruhanî varlıklar arasındaki hiyerarşiye göre Akıl, Nefs'ten yüce olduğuna göre hareket Akl'ın, sükûn ise Nefs'in özelliği olmalıdır. Akl'ın Nefs'e akışı hareket, Nefs'in bu akışı kabul etmesi sükûn sayılmakta ve böylece Akıl hareketli, Nefs ise sakin

200 Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 112; Plotinus, *The Enneads*, 536.

201 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 250 Nefs'in bu hareketini de batınî anlamda Kāim'le özdeşleştiren Sicistânî, böylece onun diğer peygamberlerden üstün olduğunu vurgular. Konu üçüncü bölümde detaylandırılacaktır. .

202 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 134.

203 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 198.

204 Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 109.

205 Plotinus, *The Enneads*, 550.

olmaktadır.[206] Ebû Hâtim'in bu yorumlarının Sicistânî'nin savunduklarına zıt olduğu göze çarpmaktadır. Akl'ın sakin olduğunu kabul eden Sicistânî, Nefs'e dahi bilinen anlamda bir hareketi yakıştırmamakta, Nefs'in hareketinin ona has bir hareket olduğunu belirtmektedir. Ebû Hâtim'in bu düşüncelerine hezeyan diyen Sicistânî, hareketin ihtiyaç kaynaklı olduğunu, Akl'ın herhangi bir şeye ihtiyaç duymadığını savunarak, hareketin ancak Akl'ın feyezanına ihtiyaç duyan Nefs için geçerli olabileceğini belirtmektedir.[207]

Kirmânî ne Sicistânî'ye ne de Ebû Hâtim'e katılmakta ve hem Akl'ın hem de Nefs'in hareketsiz olduğunu savunmaktadır. Ona göre hareket, başka bir hareket ettiricinin etkisinin, zatın içine tesir etmesi sonucunu doğurduğundan hareket eden varlık, hareketin etkisiyle değişime uğramaktadır. Ezelî varlıklar olarak değişimden berî olan Akıl ve Nefs için hareketin yanında sükûndan da söz edilemeyeceğini belirten Kirmânî, ruhanî âlem üyelerinin hareket ve sükûnla anılamayacağını savunmaktadır. Hareket ve sükûnun cismanî âlem için geçerli olduğunu, ruhanî âlemde hareketin bulunmadığını belirten Kirmânî, Sicistânî'ye atıfta bulunarak onun Akıl ve Nefs derken Külli Akıl ve Külli Nefs'i değil de cismanî âlemde, insanda bulunan ve sonradan yaratılan akıllar ve nefsleri kastettiğini ileri sürmektedir.[208]

Ebû Hâtim'in yorumları, Sicistânî ve Kirmânî kadar Yeni Eflâtunculuk etkisinde olmadığını göstermektedir. Genel olarak Sicistânî'nin düşüncelerine bakıldığında, zaman zaman çelişkiye düşmek ya da uyarlamaya zorlamak pahasına bile olsa Plotinus'un söylediklerinin dışına çıkmamaya çalıştığı görülmektedir. Sicistânî'nin, Plotinus'un Akl'ı istirahatte, Nefs'i onun emriyle âlemi yöneten; Akl'ı sakin, Nefs'i cismanî âlemle ilişkide hareketli kabul eden fikirlerini alarak, bu çizgiyi aynen devam ettirdiği görülmektedir. Kirmânî ise Sicistânî kadar Plotinus'un izinden gitmek yerine Fârâbî'nin savunduklarına daha yakın, eski İsmâilî görüşler çerçevesinde,[209] farklı yargılar serdetmektedir.

2.2.3. İkinci Varlık Olmanın Eksikliği

Sicistânî'nin Plotinus'tan devraldığı hiyerarşik sistemde, yukarıda olan aşağıdakinden üstündür ve aşağıya doğru inildikçe sıralamadaki varlıkların tamlığında/kemalinde azalma olmaktadır. Diğer bir ifadeyle mükemmele en yakın olan Akıl'dan aşağıya doğru inildikçe her varlık, bir sonrakine göre eksiklikle nitelenmektedir. Bu bağlamda eksik olmayan tek varlık Akıl'dır. Sıralamada hemen Akıl'dan sonra gelen Nefs bile mükemmel sayılmamaktadır. Hayatta kalmak için Akl'a ihtiyaç duyması, cismanî âlemle iletişime geçmesi ve cismanî bedenlerle birleşmesi, Nefs'in eksik kabul edilmesine neden olmaktadır.

---

206 Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitabu'l-Islâh*, çev. Seyyid Celalüddîn Müctbeba (Tahran: Müessesei Mutâla'ti İslamî, 1383), 27; Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 101-102.

207 Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 102.

208 Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 105-106.

209 Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, 1/291.

Sicistânî'nin Nefs'in tam olmadığına dair görüşü İsmâilî dâîlerce benimsenmemiştir. Sicistânî'den önce yaşayan Ebû Hâtim er-Râzî (öl. 322/933-34), Akıl'dan oluşan/inbiâs eden Nefs'in, Akıl'dan yayıldığı için onun gibi tam olması, eksiklikle nitelenmemesi gerektiğini savunmaktadır.[210] Ebû Hâtim'e göre Nefs'le ilgili bir eksiklikten söz edilebilir ancak söz konusu eksiklik Nefs'in zatında değil fiilindedir. Bir başka varlığa ihtiyaç duymak eksiklik göstergesi sayılmakla birlikte Nefs'in zatı değil fiili Akl'a ihtiyaç duymaktadır. Nefs'in zatı ibdâ' ile bir kerede yaratılmış olduğundan kendisine eksiklik izafe edilemez. Onun Akl'a ihtiyaç duyan eksik fiili ise zaman içinde tamamlanmaktadır ki Akıl, "zaman" ve "tamam" tek bir eystir/varlıktır. Tanrı tüm varlıkları bir kerede yarattığından, Nefs de Akıl gibi tam olarak yaratılmıştır ancak Nefs'in fiili, Akl'ın kendisi olan "zaman"la birlikte tamamlanmaktadır. Öte yandan bir varlığı başka varlığa ihtiyaç duyduğu için eksiklikle nitelemek doğru değildir. Bunun kabul edilmesi durumunda var olmak için Emr'e ihtiyaç duyan Akıl da eksik olacaktır.[211]

Ebû Hâtim'in bu ifadelerine sertçe karşılık veren Sicistânî, onu konuyu bilmemekle suçlamaktadır. Sicistânî'ye göre Akıl-Nefs ilişkisiyle Emr-Akıl ilişkisi birbirlerinden çok farklı ilişkilerdir. Sicistânî'ye göre Nefs ve Akıl birbirlerinden farklı iki varlıkken Akıl'dan ayrı olması bir yana Emr bir varlık bile değildir. Akıl ile Emr'in hüviyetleri bir olduğundan, yani ikisi bir sayıldığından[212] Ebû Hâtim'in kıyası geçersiz olmaktadır. Nefs her eylemi için Akl'a ihtiyaç duyarken Akl'ın Emr'e herhangi bir şey için ihtiyaç duyması söz konusu değildir.[213] Öte yandan varlık kategorisinde olmayan Emr, Akl'ın meydana gelmesi için bir aracıdan öte bir şey değildir. Tanrı tarafından bir defada, kuvve ve fiil olarak yaratılan Akıl, tek mükemmel varlık olmasının yanı sıra var olmak için sudûra ihtiyaç duymayan, zatıyla kāim tek varlıktır.[214]

Ebû Hâtim'in, Nefs'in fiilinin eksik olduğu yönündeki görüşünü doğru varsayarak onu da çürütmeye çalışan Sicistânî, fiilin eksikliğinin ya failin ya fiilin kaynaklandığı maddenin ya da ikisinin birden eksikliğinden olduğunu belirtmektedir. Bu ilkenin Nefs'in fiilinin eksikliğine uyarlanması ya fail olan Nefs'in eksik ya da maddenin ezelî kabul edilmesiyle sonuçlanmaktadır. Ebû Hâtim'in faili kastetmesi durumunda Nefs'in eksikliğini kabul etmesi, aksi durumda yani Nefs'in fiilinin eksikliğini maddeye hamletmesi durumunda da maddenin ezelî olduğunu kabul etmesi gerekir ki bu onun dinden çıkması ve maddenin/heyulanın ezelî olduğunu savunan Ebû Bekir er-Râzî'nin (öl. 313/925)[215] mezhebine meyletmesi anlamına gelmektedir. Daha da ileri giden

210 Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 53.

211 Râzî, *Kitabu'l-Islâh*, 24; Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 58.

212 Emr Akl'ın zuhuru için ona illet olmakta, Akıl meydana gelince Emr'in görevi bittiğinden onunla bir olmaktadır. Emr artık Akl'ın hüviyeti gibi olur. Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 72.

213 Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 58.

214 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 115; Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 87.

215 Literatürte adı daha çok mülhid ve zındık diye anılan, deist bir sistem oluşturmaya çalışan görüşleriyle bilinen ünlü hekim ve filozof. Bk. Kaya, "Râzî, Ebû Bekir".

Sicistânî, Ebû Hâtim'in zamanı Akıl'la birlikte ezelî kabul etmesini, böyle bir meylinin olduğuna hamletmektedir.[216]

Nefs'in eksikliği konusunda bir nevi orta yolu bulan Kirmânî, ne Ebû Hâtim'in ne de Sicistânî'nin kesin olarak doğruya ulaştıklarını ileri sürmektedir. Ona göre ruhanî olsun cismanî olsun her varlığın zatı tamdır. "Tam" ile "tamam" ayrı şeylerdir. "Tamam", yani "tam"ın kendisinden geldiği varlık Akıl'dır ancak diğer varlıklar da zatları bakımından tamdır çünkü "tamam"dan gelmektedirler. Bir cisim dahi üç boyutluluğuyla tamdır. Varlıkların zatlarının eksik olması durumu, onların "tamam"dan yani Akıl'dan gelmiş olmalarını imkânsız kılmaktadır. Yani varlıklar Akıl'dan geldikleri için tam olmalıdır. Aksi halde bu varsayım Akl'ın tamamlığına zarar verir. Varlıklar için eksiklik, onların rütbelerindendir ki bu da onların üstündeki varlıkla ilgilidir. Yani Akıl'dan sonraki varlık olan Nefs, ikinci sırada olduğu için rütbesi itibariyle eksiktir. Bu durum hiyerarşik olarak böyle devam etmektedir.[217]

Sicistânî'nin Nefs'in eksikliğine vurgu yapmasının nedeni, Ebû Hâtim'in Nefs'i Akıl kadar tam görmesi sonucu Akl'ın yüceliğinin zarar görmesi kaygısı olabilir. Akl'ı Güneşe, Nefs'i ise Aya benzeten Sicistânî,[218] Akıl için ilk aracı, Nefs için ise ikinci aracı demektedir. Buna göre ilk aracı, illete ikinci aracıdan daha yakın olduğundan şeref ve tamlık bakımından üstünken uzak olan Nefs, ona göre eksik ve şeref bakımından da geri olmak durumundadır.[219] Sisteminde Akl'ı ön planda tutan Sicistânî'nin başka bir varlığın onunla eşit konumda tutulmasına tahammülü yoktur. Bu nedenle yukarıdaki satırlarda görüldüğü üzere Ebû Hâtim'i sert bir üslupla eleştirmektedir. Kurduğu sistemde Tanrı'yı tenzih adı altında neredeyse tamamen devre dışı bırakan Sicistânî, varlıkların devamlılıklarını, zatıyla kāim olan Akl'a dayandırmış ve onu yüce kabul ederek övmüştür. Bu yüceliğe zarar gelmemesi için hiçbir varlığın onun gibi olmaması gerekmektedir. Hiyerarşik düzenin en tepesinde bulunan yüce varlık Akıl, tam olan tek varlıktır. Onun haricindeki tüm varlıklar eksik olmalıdır ki buna ruhanî âlemin diğer ferdi olan Nefs de dahildir.

Sicistânî onu dinden çıkmakla itham etse de aslında Ebû Hâtim, Nefs ile Akl'ın eşit olduğunu savunmamaktadır. Onun demek istediği, Nefs'in zatının eksiklik barındırmadığıdır. Plotinus ile Sicistânî'nin ayrıştığı noktalardan biri, Plotinus'un Nefs ile Akl'ı aynı varlığın iki yönü gibi görmesine karşılık Sicistânî'nin Nefs'i Akıl'dan tamamen ayrı kabul etmesidir. Bu ayrılığın belki de temel sebebi, Sicistânî'nin Akl'a ve onun yüceliğine verdiği özel önemdir. Bu önem nedeniyledir ki Sicistânî, Kirmânî'nin açıkladığı gibi, Ebû Hâtim'in kabul edilebilir yorumuna karşı çıkmış ve herhangi bir varlığın Akıl ile aynı olabileceği fikrine tahammül göstermemiştir. Tanrı'ya en yakın olan varlık Akıl'dır ve tek mükemmel odur. Ondan sonraki varlıklar sırayla daha eksik ve aşağı seviyededir. Nefs dahi onun eşi olmasına karşılık bu eksiklikten payını almak zorundadır.

---

216 Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 67.

217 Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 56-57.

218 Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 64.

219 Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 62.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

CİSMANÎ ÂLEM

1. Cismanî Âlemin Bileşenleri

Ruhanî ve cismanî şeklinde ayrılan ikili âlem modelinde ruhanî âlem Nefs ile tamamlanmakta, ondan itibaren cismanî, diğer bir ifadeyle duyularla kavranabilen âlem başlamaktadır. Sicistânî'nin hiyerarşik sisteminde yukarıdan aşağıya doğru sıralanan hadlere göre modellenen âlem düzeninde, ruhanî âlemden sonra gelen cismanî âlem seviye olarak da onun altında sayılmakta, ondan düşük kabul edilmektedir. Ruhanî/basit olanın cismanî/mürekkep olana üstün sayıldığı bu sisteme göre varlıkların üstünlüğü veya şerefi basite yakınlığa göre olduğundan aşağıya doğru inildikçe söz konusu şeref azalmaktadır. Cismanî varlıkların ruhanîlere göre değersiz olduğunu ortaya koymak amacıyla cismanî âlemin ruhanî olana göre yok hükmünde olduğunu belirten Sicistânî, bu değersizlik nedeniyle cismanî varlıklarla iletişime geçen Nefs'in kendi âlemine döndüğünde cismanî âlemi tamamen unuttuğunu dile getirmekte, ruhanî âlem karşısında cismanî âlemin değersizliğinin bu unutmada etkili olduğunu savunmaktadır.[1] Buna karşın cisim sahibi oldukları halde ruhtan hali olmayan cismanî varlıklar, Nefs ile ilişkileri sayesinde ruhanî âleme bağlanmakta ve bu ilişki sayesinde değer kazanabilmektedirler.

Sicistânî'de görülen ruhanî-cismanî âlem ayrımı, felsefenin etkisiyle tasavvufta da yankı bulmuş olmasına[2] karşılık kelâmcılar, Allah ve sıfatları dışındaki her şeye âlem adını vermişlerdir. Panteizm, hulûl ve sudûrun reddi amacıyla Allah'ı ne zatı ne de sıfatlarıyla âleme dahil etmeyen kelâmcılara göre âlem, zatı hakkında parçadan söz edilemeyen Allah'ın dışında, birbirinden ayrı atomlar ve bu atomlara eklenen arazlardan oluşan kuşatıcı bütünlüktür.[3] Tanımda geçen atomlar bir araya gelerek cisimleri, cisimler ise hep birlikte âlemi meydana getirmektedir. Kelâmcıların savunduğu sistemde Yunan atomculuğunun aksine atomlar kendi başlarına bir araya gelmemekte veya bir etkinlikte bulunmamakta, hareket veya etkinlik için dıştan bir güce ihtiyaç duymaktadır. Kelâmcıların, âlemin ezelîliği fikrinin önüne geçmek ve onun Allah tarafından yaratılıp idare edildiğini ortaya koymak adına savunduğu düşünceye göre atomları sevk ve idare edecek güç, âlemin dışında bulunan Allah'tır.[4]

Kelâmcıların aksine Yunan filozofları âlemi ezelî kabul etmiş ve hiçbir cismin onun kapsamı dışında olmadığını savunmuştur.[5] Aristo da dahil olmak üzere bazı filozoflar

---

1 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 77.

2 Karadaş, *Evren ve İnsan*, 34.

3 Tehânevî, *Keşşâf*, 1157; Cağfer Karadaş, "Eş'arî Kelâm Okulu", *Kelâm El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 118.

4 Cağfer Karadaş, "Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu", *Kelâm Araştırmaları* 2/1 (2004), 67-68.

5 Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür (Ankara: Dost Kitabevi, 1997), 55.

âlemin merkezinin dünya olduğunu, diğer gök cisimlerinin sabit olan dünyanın etrafında döndüğünü ileri sürmüş,[6] buna karşılık Pisagorcular ve bazı filozoflar dünyanın da bir çeşit yıldız olduğunu, âlemin merkezinde bir ateşin olduğunu ve dünya da dahil cisimlerin onun etrafında döndüğünü ileri sürmüşlerdir.[7] O dönemin astronomi bilgisiyle âlemi dünya ve o gün bilinen yedi gezegenden ibaret kabul eden filozoflar, gezegenlerin yörüngelerini saydam bir alan/havuz gibi algılamış ve gezegenlerin bu havuzda yüzdüğünü benimsemişlerdir. Bu sistemde merkezde dünya olmak üzere iç içe geçmiş ve gittikçe genişleyen, felek diye adlandırılan çemberler tasavvur edilmiş, sayıları toplamda on olan bu çemberlerin dıştaki en genişiyle âlemin sınırlarının belirlenmiş olduğu kabul edilmiştir. Aristo'ya göre bu dış çemberin, diğer adıyla Atlas Feleğinin dışında hiçbir şey yoktur.[8] Dünyaya en yakın çember olan ve Ay Feleği olarak adlandırılan iç çember, ay altı ve ay üstü diye ikiye ayrıldığı kabul edilen âlemin dâhili sınırı sayılmıştır.

Aristo âlemi ay altı ve ay üstü şeklinde ayırıp Atlas Feleğiyle sınırlandırmış olsa da iki âlem arasında ruhanî-cismanî ayırımına gitmemiştir. Ona göre, ay üstü ve ay altı âlemdeki cisimler farklı maddelerden müteşekkil olmakla birlikte,[9] âlemdeki her şey cisimdir ve âlemin dışında hiçbir şey yoktur.[10] Fârâbî, Aristo'nunkine benzer, ancak biraz daha farklı bir sistem geliştirmiştir. Aristo'nun ilk hareket ettiricisine karşılık gelen Tanrı'yı âlemin dışında sayan Fârâbî, ilk aklı da feleklerin üstünde ruhanî bir varlık kabul etmiştir. Cisim olup madde ve suretten meydana gelen varlık ise ikinci akıldır. Fârâbî'nin Nefs ve büyük felek (**الفلك الأعلى**) de dediği ikinci aklın altında, her biri kendine has bir varlığa sahip olan çok sayıda akıl bulunmaktadır. Akılların sonsuz olmadıklarını, dünyadaki nefslerin ve felekler vasıtasıyla anâsır-ı erbaanın varlık sebebi olan faal aklın sıralamadaki son akıl olduğunu belirten Fârâbî, ay feleğiyle birlikte son bulan semavî cisimlerin, hiyerarşik düzende birbirlerinden üstün olduklarını belirtmektedir[11]

Bütün âlemi cisimlerden ibaret kabul edip âlemin dışında bir şey olmadığını ileri süren Aristo, aynı zamanda bir ilk hareket ettiricinin zorunluluğuna da değinmekte ve onun cisim olmadığını savunmaktadır.[12] Buna göre Aristo hareket etmeyen hareket ettirici adı altında, âlemin dışında, cismanî olmayan tek bir Tanrı'nın varlığını kabul etmektedir.[13] Benzer şekilde Fârâbî de Tanrı'yı âlemin dışında saymakta ancak mertebe olarak feleklerin üstünde yer alan ve cismanî olmayan bir ilk aklın var olduğunu ortaya atarak Aristo'dan ayrılmaktadır. Cismanî âlem ile ruhanî âlemi kesin sınırlarla birbirinden ayıran Sicistânî ise ruhanî âlemin sadece Akıl ve Nefs'i

---

6 Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 167.
7 Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 147.
8 Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 157.
9 Ay üstü alemdeki cisimler esîrden meydana gelmişlerdir. Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 27.
10 Aristoteles, *Fizik*, 157.
11 Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 66-67.
12 Aristoteles, *Fizik*, 419.
13 Stephen Menn, "Aristotle and Plato on God as Nous and as the Good", *The Review of Metaphysics* 45/3 (1992), 543.

kapsadığını, Atlas Feleğinden itibaren cismanî âlemin başladığını savunarak Fârâbî'ye kıyasla Aristo'nunkine daha yakın bir sistem benimsemektedir. Kuşkusuz Sicistânî'nin sistemini aldığı kişi Aristo değil de Plotinus olduğundan, Aristo'da olmayan ruhanî âlem, Sicistânî'nin sisteminde başrol oynamaktadır. Fârâbî'de ruhanî âlem söz konusu olsa da Sicistânî ve Plotinus'tan farklı olarak onun ruhanî âlemi sadece ilk aklı kapsamaktadır. Öte yandan Fârâbî'de işlenen on aklın karşılığı ne Sicistânî ne de Plotinus'ta vardır. Hepsinin ortak görüşü, gök cisimlerinin canlı ve ruh sahibi oldukları, madde ve suret birleşiminden oluştukları yönünde olmakla birlikte, özellikle madde konusunda aralarında bazı ihtilaflar bulunmaktadır.

1.1. Madde ve Suret

Şeylerin kendisinden meydana geldiği, her sureti alabilen, tek başına varlığa ve yokluğa eşit mesafede olup ancak tasavvurda var olduğuna inanılan, kendisine suret eklenince açığa çıkabilen unsura madde denir. Buna göre suret eklenmemiş madde âlemde bilfiil değil, bilkuvve vardır.[14] Aristo'dan önce madde için farklı tanımlamalar yapılmış ancak Sicistânî ve Müslüman filozoflar Aristo'nun yukarıdaki tanımına[15] yakın görüşler serdetmiştir.[16] Heyula (الهيولى) adıyla da bilinen madde, saf haliyle bütün suretleri alma kapasitesine sahip olduğundan[17] belirli bir surete has bir maddeden söz edilememektedir. Kendisine eklenen her sureti almaya hazır bulunan madde, ancak suretin eklenmesiyle kuvveden fiile çıkabilmektedir.

Mahallini kuvveden fiile çıkaran cevher tanımlaması yapılan suret,[18] felsefe tarihinde zaman içinde değişerek farklı anlamlarda kullanılmış "bir şeyin görünen ya da algılanabilen tarafı" suretin kaybolmayan temel anlamını teşkil etmiştir.[19] Sureti çok farklı anlamlarda da kullanan[20] Aristo, cismin madde ve suretten meydana geldiğini savunmuştur.[21] Buna göre suret, kuvve halindeki maddeye eklenmekte ve ortaya ikisinin birleşimi olan cisim çıkmaktadır. İlk tanıma uygun olarak kuvve halinde bulunan madde, kendisine suretin eklenmesiyle fiile çıkmakta ve cismi oluşturmuş olmaktadır. Maddenin bilkuvve bir varlık olduğu düşüncesi Sicistânî'nin, Plotinus'ta da görülen,[22] onun suret olmadan varlığını sürdüremeyeceğine yönelik ifadesinde[23] göze çarpmaktadır. Bu ifadeden anlaşıldığı üzere Sicistânî maddeyi imkân halinde kabul etmekte, suretin eklenmediği durumda maddeye var denilemeyeceğini savunmaktadır. Yunan filozofları maddenin ezelî olduğunu savunurken[24] Sicistânî bu görüşe katılmamakta, madde ile suretin Tanrı tarafından bir defada ve birlikte

---

14 Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Terimleri ve Doktrinleri Sözlüğü* (Ankara: Atlas Yayınları, 2018), 162.

15 Aristoteles, *Fizik*, 49.

16 Bolay, *Felsefe Sözlüğü*, 163.

17 Tehânevî, *Keşşâf*, 1747.

18 Tehânevî, *Keşşâf*, 1101.

19 Üçer, *Suret Cevher ve Varlık*, 45.

20 Paul Studtmann, “On the Several Senses of ‘Form’ in Aristotle”, *Apeiron* 41/3 (2011), 1.

21 Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975), 29.

22 Plotinus, *The Enneads*, 169.

23 Kirmânî, *Kitâbü’r-riyâd*, 60.

24 Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5*, 80.

yaratıldığını savunmaktadır.[25] Allah'ın Hâlik (الخالق) ve Bârî' (البارئ) isimlerinin anlamlarına değinen Sicistânî, Hâlik'in varlıkları madde ve suretleriyle birlikte yoktan yaratan, Bârî'nin ise suretsiz zatları yaratan anlamına geldiğini dile getirmekte, cismanî varlıkların temeli sayılan madde ve suretin Tanrı tarafından yoktan yaratıldığını kabul etmektedir.[26]

Maddenin kendisine eklenen her sureti kabul edip ona göre şekil aldığını ancak özünün değişime uğramadığını,[27] buna rağmen madde ve suretin noksan varlıklar olduğunu ileri süren Sicistânî, onların ezelîlikleri gibi tamlıklarını da reddetmektedir. Ebû Hâtîm er-Râzî'nin (öl. 322/933/34) savunduğu Nefs'in eksik değil, tam olduğu düşüncesine getirdiği eleştiri çerçevesinde Nefs'in tamlığının, ondan çıkan madde ve suretin de tamlığı anlamına geleceğinden kabul edilemeyeceğini belirten Sicistânî, Akıl dışındaki hiçbir varlığın tam olmadığında ısrar etmektedir.[28] Madde konusunda Sicistânî gibi düşünmeyen Kirmânî (öl. 411/1020'den sonra), onun Nefs'ten çıktığını reddetmektedir. Ona göre madde de Nefs gibi Akıl'dan yayılma (inbiâs) yoluyla çıkmış yüce bir varlıktır. Bu görüşüyle maddenin hem ezelî hem de tam[29] olduğunu öne süren Kirmânî, Sicistânî'de Nefs'e karşılık gelen ve kendisinin ikinci akıl dediği varlığın bilfiil ve saf suret olduğunu, söz konusu varlığın Tanrı katında "kalem" (القلم) diye isimlendirildiğini savunmaktadır. Akıl'dan yayılma yoluyla çıkan ve aynı zamanda kendisi de bir akıl sayılan madde, saf suret ile akıl sıralamasındaki ikinciliği paylaşmakta, ancak suret olan ikinci aklın bilfiil olmasına karşılık madde bilkuvve kabul edilmektedir. Nefs'e karşılık gelen ikinci aklın kalem adıyla bilindiğini ileri süren Kirmânî bilkuvve ikinci akıl olan maddenin de "levh" (اللوح) adıyla anıldığını dile getirmektedir.[30]

Kirmânî'nin aksine maddeye ruhanî âlemde yer vermeyen Sicistânî, Akıl'dan çıkmasına rağmen Nefs'in onun benzeri olmadığı gibi, maddenin de kendisinden çıktığı[31] Nefs'e benzemediğini, böylece onun ruhanî âleme ait bir varlık olmadığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Akıl'dan sonra gelmesi ve az da olsa ondan uzak olması Nefs için eksiklik anlamına geldiğini belirten Sicistânî, daha uzak olan maddenin eksikliğinin apaçık ortada olduğunu ekleyerek hiyerarşik düzenin aynı zamanda tamlık ve eksikliğin ölçüsü olduğunu ima etmektedir. Nefs'in aracılığı hem nuranî ve yüce hem de karanlık (ظلماني) yönlerinin bulunmasına yol açmaktadır. Cismanî âlemin üyesi olan madde için bu durum geçerli değildir. O sadece karanlık/zulmânîdir.[32] Bu görüş, Plotinus'un maddeyi kötü kabul ettiğine yönelik düşüncesinin, Kirmânî'nin aksine Sicistânî'de benzer şekilde yankı bulduğunu göstermektedir.

---

25 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 146.
26 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 92.
27 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 286.
28 Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 67.
29 Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 72.
30 Kirmânî, *Râhetü'l-'akl*, 221-222.
31 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 93.
32 Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 112.

Karanlık kabul etmesine rağmen madde ve sureti cismanî âlemin üst seviye varlıkları kabul eden Sicistânî, onları Akıl ve Nefs'in cismanî âlemdeki karşılıkları saymaktadır. Akıl ve Nefs, ruhanî âlemin rükünleriyken cismanî âlemin rükünleri madde ve surettir. Ruhanî âlemin temelinin Akıl ve Nefs'e, cismanî âlemin ise madde ve surete dayanması düşüncesinden yola çıkılarak ifade bulmuş bu söylem, batınî bir yorumla birleşerek natık ve esasın bu ikisinden oluştuğu şeklinde son bulmaktadır.[33] Yeryüzünde Akıl ve Nefs'in temsilcileri konumunda bulunan nâtık ve esasın madde ve suretten müteşekkil olduklarını söylemesi, Sicistânî'nin madde ve sureti saf kötü saymadığını göstermektedir. Öte yandan natık ve esasın Akıl ve Nefs'in konumunda olduklarına değinmesi,[34] dolaylı yoldan da olsa onun madde ve surete değer verdiğinin diğer bir göstergesi olarak anmaya değerdir.

Sicistânî'nin aksine maddenin ruhanî âlemde de bulunduğunu savunan Plotinus'un madde ile ilgili görüşleri, anlaşılmayı zorlaştıracak derecede karışıktır. Bu karışıklığın sebebinin, Plotinus'un ilk başlarda maddeyi kötü kabul ettiği halde gnostisizmin etkisinde kaldıktan sonra ona düalist bir bakış açısıyla yaklaşması olduğu iddia edilmektedir.[35] Plotinus'a göre madde hem ruhanî hem de cismanî âlemde bulunmakla birlikte ruhanî ve cismanî âlemlerdeki maddenin mahiyeti farklıdır. Her iki âlemdeki madde de suretsiz, saf haldedir ancak ruhanî âlemdeki madde değişime uğramazken cismanî âlemin maddesi değişim ve dönüşüme maruz kalmaktadır. Ruhanî âlem değişim ve dönüşümden uzak olduğu için buranın bir üyesi olarak ruhanî âlem maddesi de saflığını koruyabilmekte, buna karşılık cismanî âlemin maddesi farklı suretler aldığından değişim geçirmektedir.[36]

Plotinus, kendisi bir olduğu halde ikiliğin prensibi olan Akl'ın, varlıkları bölebilme kabiliyetine sahip olduğunu dile getirmektedir. Bu şekilde varlıkları sonuna kadar bölen Akıl, en dipte nur ve karanlığın bulunduğuna şahit olmaktadır. Varlıklardaki nurun onlara Akıl'dan geldiğini ancak karanlığın varlıkların özlerinde bulunan maddenin eseri olduğunu ileri süren Plotinus, zikredilen ikiliğin hem cismanî hem de ruhanî varlıklar için geçerli olduğunu savunmaktadır. Ruhanî âlemi ikiliğin ve maddenin kapsamında değerlendiren Plotinus, ruhanî varlıkların da karanlık bir yönlerinin bulunduğunu ancak ruhanî âlemdeki maddeyle cismanî âlemdekinin farklı olmasının, ruhanî âlemdeki karanlığın da farklı olmasına yol açtığını benimsemektedir.[37]

Plotinus'un maddeyi ruhanî ve cismanî diye ayırmasına rağmen her ikisinin de ezelî olduğunu belirtmesi,[38] onunla Sicistânî arasındaki ayrışan noktalardan birinin ortaya çıkmasına vesile olmaktadır. Sicistânî'nin maddeyi cismanî âlemin üyesi kabul etmesine karşılık Plotinus ve Kirmânî onun ruhanî âlemde de var olduğunu öne

33 Sicistânî, "Süllemü'n-necât", 238.
34 Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 82-83.
35 John M. Rist, "Plotinus on Matter and Evil", *Phronesis* 6/2 (1961), 154-155.
36 Plotinus, *The Enneads*, 167.
37 Plotinus, *The Enneads*, 169.
38 Rist, "Plotinus on Matter and Evil", 157.

sürmektedir. Plotinus her iki madde için karanlık tabirini kullanırken Kirmânî maddeyi yüce/ilahi bir konuma çıkarmakta ve onu "levh" diye isimlendirmektedir. Plotinus'un maddeyi her varlığa yerleştirmesine karşılık Sicistânî, kötü kabul ettiği maddeyi Akıl ve Nefs'in aşağısından başlatmaktadır. Akl'ın ve ibdâ'ın herhangi bir şekilde kötülüğe bulaşmadıklarını savunan Sicistânî, Nefs'in de zatı itibariyle maddeden, yani kötülükten uzak olduğunu ancak maddenin meydana gelmesi için Nefs'in Akıl'dan faydalanmasının, ilk kötülüğü ortaya çıkardığını ileri sürmektedir.[39] Bu durumda Nefs'in kendi zatında bir kötülük olmamasına rağmen, maddeyi ortaya çıkaran fiilinin kötü kabul edilmesi, maddenin Sicistânî tarafından kötü kabul edildiğini gösteren bir diğer delil olarak zikredilebilir.

Maddenin kötülüğü konusunda da düalist bir yoruma sahip olan Plotinus, cismanî maddede olduğu gibi ruhanî âlemdeki madde için de karanlık tabirini kullanmasına rağmen ruhanî âlemdeki maddenin iyi, cismanî âlemdekinin kötü olduğunu öne sürmektedir. Ruhanî âlemdeki maddenin varlık kategorisine girdiğini[40] savunmasına rağmen cismanî âlemdeki maddenin varlık sayılmadığını, bu nedenle onun kötü olduğunu açık bir şekilde belirten Plotinus, Sicistânî'nin de belirttiği gibi onun birçok yönden eksik olduğunu ileri sürmektedir.[41] Plotinus'un "varlık iyi, var olmayan kötü"[42] ilkesinden yola çıkıldığında ruhanî âlemdeki maddeyi varlık sayması, onu kötü kabul etmediğini ortaya koymaktadır.

1.2. Felekler ve Gök Cisimleri

Dünyanın merkez[43] kabul edildiği dönemlerde âlem; dünyamız, yedi gezegen ve onları çevreleyen kürelerden ibaret kabul edilmiştir. Söz konusu dönemde gökyüzünde var olduklarına ve gezegenlerin içlerinde bulunduğuna inanılan, iç içe geçmiş çemberlere felek adı verilmiştir.[44] Bu çemberler birer küre ya da kürelerin içlerinde hareket ettiği, diğer bir ifadeyle yüzdüğü, bir alan/havuz şeklinde anlaşılmıştır. Dünyamıza yakın ve varlıkları tespit edilebilen gezegenler, oluş ve bozuluşa konu olmayan ve esîr[45] (الأثير) adı verilen bir maddeden meydana gelen yüce gök cisimleri (cirm)[46] olarak algılanmış, bu cisimlerin feleklerin içinde yüzdüğü varsayılmıştır.[47] Ay ve Güneş de dahil olmak üzere gezegenlerin yedi adet sayıldığı

---

39 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 131.

40 Plotinus, *The Enneads*, 182.

41 Plotinus, *The Enneads*, 181.

42 Rist, "Plotinus on Matter and Evil", 158.

43 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 114.

44 İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvâni's-Safâ* (Kum: Mektebetu Mektebü'l-İ'lâmi'l-İslamî, 1405), 2/26.

45 Gök cisimlerinin ve feleklerin kendisinden oluştuğuna inanılan, havadan hafif olduğu kabul edilen madde. Bk. Mahmut Kaya, "Esîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995).

46 Ay üstü âlemdeki varlıklar, anâsır-ı erbaadan değil de esîrden meydana geldiklerinden ay altı âlemdekilerden farklıdırlar. Bu farkı belirtmek üzere dünyadaki varlıklar için cisim, gök varlıkları için ise cirm tabiri kullanılmaktadır. Detaylı bilgi için bk. H. Bekir Karlığa, "Cirm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993).

47 Felek hakkında detaylı bilgi için bk. Tehânevî, *Keşşâf*, 1287; İlhan Kutluer, "Felek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995).

dönemde, her gezegenin bir feleğinin olduğu kabul edilmiştir. Sabit Yıldızlar Feleği ve hepsini kuşatan Atlas Feleğiyle birlikte dokuza çıkan felek sayısı, Dünyanın da eklenmesiyle ona tamamlanmıştır.

Feleklerden söz ederken daha çok tekil kullanıma öncelik veren Sicistânî, bu ifadeyle dış feleği, yani Atlas Feleğini kastetmekte ve onu cismanî âlemin diğer adı gibi kullanmaktadır. Ona göre cismanî âlemin dâhilinde olan her şey, aynı zamanda feleğin de kapsamında olduğundan, feleği tanımlarken "tüm kuşatanları kuşatan"[48] ifadesine yer vermekte ancak zaman zaman feleğin çoğulu olan "eflâk" terimine başvurmaktadır.[49] Ruhanî varlıklar Akıl ve Nefs arasında bir izdivacın varlığını ileri süren Sicistânî, benzer bir izdivacı semavî cisimler için de dile getirmektedir. Ay üstü âlemde bulunan felekler için felsefede babalar anlamına gelen "abâ’" (الآباء) ifadesine yer veren Sicistânî, ay altı âlemde oluş ve bozuluşu sağlayan anâsır-ı erbaa için, analar anlamına gelen "ümmehat" (الأمهات)[50] terimini kullanmaktadır.[51] Akıl'dan eşi Nefs'e daimî bir feyezanın gerçekleşmesi gibi feleklerden de anâsır-ı erbaadan meydana gelen mevâlîdlere yönelik feyezan gerçekleşmektedir.

Sicistânî'ye göre felek, diğer bir ifadeyle cismanî âlem, Nefs'in alt sınırından başlamakta ve Nefs onu kuşatmaktadır.[52] Akıl'dan bitkilere doğru feyezan, Nefs'ten cismanî âleme felekler üzerinden devam etmektedir. Sicistânî'nin feleği Nefs'in alt sınırından başlatması, feleğin cismanî olan her şeyi kapsamasındandır. Ruhanî bir varlık olduğu için Nefs'in sınırından söz edilemeyeceğinden, Nefs ile feleğin sınırdaş sayılmasının anlamı, Nefs'in felek üzerinden etkinlikte bulunmasıyla açıklanabilir. Zaman ve mekândan münezzeh olan Akıl ve Nefs'in, âlemin içinde veya dışında sayılamadıkları, buna rağmen fiilleriyle âleme etkide bulundukları için fiilleri itibariyle âlemin içinde oldukları söylenebilir.[53] Bu açıdan bakıldığından Sicistânî'nin Nefs'in alt sınırından kastının, feleğin içinde etkinlikte bulunması yani fiiliyle felek veya cismanî âlemle temasta bulunması anlamına geldiği varsayılabilir.

Canlı ve akıl sahibi olan feleklerin dünyaya doğru feyezanda vasıta konumunda olmaları, dünyada görülen her şeyin onlar üzerinden gelmesi nedeniyle söz konusu akışın tamamını aktarmak üzere almış oldukları sonucunu vermekle birlikte, insanda ortaya çıkan görme ve koklama gibi duyuların feleklerde bulunmadığı görülmektedir. Feleklerin bu duyuları aldıkları halde kendi adlarına onlara sahip olmamalarını insandan üstün olmalarına yoran Sicistânî, söz konusu duyuların insanların zarardan korunup kendilerine fayda sağlamaları amacıyla onlara verildiğini, zarardan korunmaya ve kendileri için fayda sağlamaya ihtiyacı olmayan feleklerin bu duyulara sahip olmalarına gerek olmadığını dile getirmektedir.[54] Bu ifadeler insanın ve anâsır-ı

---

48 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 112.
49 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 112.
50 Tehânevî, *Keşşâf*, 271.
51 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 181.
52 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 114.
53 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 77.
54 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 114.

erbaadan meydana gelen diğer cismanî varlıkların, oluşum ve özelliklerinin feleklerden geldiğini göstermesi açısından önemlidir. Fârâbî de, faal aklın felekler vasıtasıyla anâsır-ı erbaayı meydana getirdiğini dile getirmektedir.[55] Bu bağlamda nefs ve bedenin birleşimi olan insan, ilmi doğrudan Nefs'ten cüz'î nefs ile almakta, duyuları ise feleklerden elde etmektedir. Feleklerin üstünlüğünü gösteren bir diğer ifade, Nefs tarafından feleğe aktarılan feyezanın, feleklerde tutulup zamanı gelince insana veya diğer varlıklara aktarıldığına yönelik Sicistânî'nin felekleri aktif kabul ettiği görüşüdür.[56] Sicistânî'nin bu görüşünden yola çıkılarak felekleri pasif bir gök cismi değil, bir tür yönetme gücüne sahip yüce varlıklar olarak kabul ettiği sonucuna varılabilir.

Sicistânî'nin Atlas Feleğinden, merkez kabul ettiği Dünyaya doğru saydığı gök küresi ya da gezegen sayısı yedidir. Her bir gezegen kendi adıyla anılan bir feleğin içinde yüzmektedir. Bu gezegenler o dönemde varlıkları bilinen Ay, Utârid (Merkür), Zühre (Venüs), Güneş, Merih (Mars), Müşteri (Jüpiter) ve Zühal (Satürn) adlı gezegenlerdir.[57] Batlamyus'un[58](öl. 168) âlem modelini[59] yansıtan sistemde, gök kürelerinin toplam sayısı on kabul edilmektedir. Gök kürelerinin en büyüğü, Sicistânî'nin daha çok felek diye andığı Atlas Feleğidir. Bu feleğin ayırıcı yönlerinden biri de yıldız barındırmamasıdır.[60] Yıldız barındırmamasına rağmen dolu olduğu/boşluk barındırmadığı kabul edilen[61] Atlas Feleğinin içinde, Sabit Yıldızlar Feleği denilen ve içindeki yıldızların hareket etmediği bir felek vardır. Onun da içinde yukarıda sayılan yedi gezegenin içlerinde yüzdüğü, iç içe geçmiş yedi felek daha vardır. Söz konusu modelde Ay Feleğiyle sonuçlanan gök feleklerinin sayısı dokuza ulaşmakta, dünyanın etrafını saran havanın da bir felek sayılmasıyla feleklerin toplamı ona tamamlanmaktadır.[62] Ruhanî âlemden dünyaya doğru inen faydaların aktarılmasında aracı olan felekler canlı ve yüce kabul edilmiş, anlaşılması zor bazı olaylar onlara atfedilmiştir. Cismanî âlemde görülen hareket de feleklere bağlanmış, oluş-bozuluş ve hatta suretlerin oluşması, feleklerin hareketinin bir sonucu olarak yorumlanmıştır.

---

55 Ebû Nasr el-Fârâbî, "Uyûnü'l-mesail", *Mebâdi'ü'l-felsefeti'l-kadîme*, ed. Muhibbüddîn el-Hatîb - Abdülfettâh el-Katlân (Kahire: Mektebetü's-Selefiyye, 1910), 8.

56 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 114.

57 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 125.

58 İslâm astronomisi üzerinde önemli etkileri olan İskenderiyeli astronom, matematikçi, coğrafyacı ve müzik bilgini. Bk. Cengiz Aydın - Gülseren Aydın, "Batlamyus", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992).

59 Claudius Ptolemaeus, *Ptolemy's Almagest*, çev. G. J. Toomer (London: Gerald Duckworth & Co. Ltd., 1984), 419.

60 Kirmânî, *Râhetü'l-'akl*, 311-312.

61 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 191.

62 İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvâni's-Safâ*, 2/27.

1.3. Hareket

Hareket, dilde bir mekândan başka bir mekâna nakil,[63] kelâm ıstılahında ise mekâna bağlı olarak cevhere eklenen bir araz[64] şeklinde tarif edilmektedir. Değişim,[65] kuvveden fiile çıkış,[66] oluş-bozuluş (kevn ve fesad)[67] ve nihayet yer değiştirme,[68] filozofların harekete yükledikleri anlamlardır. Filozoflar varlıkların değişim göstermesini de hareket saydıklarından, yüce kabul ettikleri gök varlıklarının hareketini dairevi hareket adıyla farklı bir kategoride değerlendirmişlerdir.[69] Bu doğrultuda Sicistânî de hareketi temelde düz ve dairevi diye ikiye ayırmış ve dairevi hareketin düz hareketten, dairevi harekette bulunanların da diğerlerinden daha üstün olduğunu savunmuştur.[70]

Temelde ikiye ayrılan hareketi dört başlık altında sınıflandırmak mümkündür.[71] Bunlardan ilki, bir yerden başka bir yere nakil şeklinde gerçekleşen mekânsal (أينية) harekettir. İkinci hareket türü, varlıkların miktar olarak değişime uğraması anlamına gelen niceliksel (كمية) harekettir. Artma, eksilme, büyüme ve küçülme niceliksel harekete örnek olabilecek olayladır. Üçüncü sırada gelen hareket türü niteliksel (كيفية) harekettir. Değişim de denen niteliksel harekette yoğunlaşma, seyrelme, soğuma, ısınma ve genleşme gibi bir durumdan başka bir duruma geçme söz konusudur. Dördüncü hareket konumsal (وضعي), diğer adıyla dairevi harekettir. Konumsal hareket, bir varlığın bir nevi kendi etrafında dönmesi gibi konumunun değişmesidir. Bazıları bu hareketin kürelere (ya da feleklere) has olduğunu iddia etmişlerdir.[72] Zikredilen dört hareket türünden üçü "düz", dördüncü hareket "dairevi" hareket kategorisine girmekte ve diğerlerinden ayrılmaktadır.[73] Düz ve dairevi hareketlerin oluş şekilleri de üçe ayrılmaktadır. Bunlar merkeze doğru, merkezden dışa doğru ve merkezin çevresinde olacak şekilde sıralanmaktadır. Merkeze ve merkezden dışa doğru hareketler, yukarı ve aşağı hareket şeklinde gerçekleşip düz hareket kategorisine girmekte, buna karşılık merkezin çevresinde gerçekleşen hareket dairevi hareket sınıfına dahil edilmektedir.[74]

---

63 Tehânevî, *Keşşâf*, 652.

64 Filozoflar, hareketin sadece ay altı alemde olabileceğini savunurken kelâmcılar âlemin her yerinde olabileceğini kabul ederler. Bk. Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015).

65 Ebû Yusuf Ya'kub b. İshâk el-Kindî, *Resâilü'l-Kindî'l-felsefiyye*, ed. Muhammed Abdülhadî Ebû Rîde (Kahire, 1978), 115.

66 Tehânevî, *Keşşâf*, 653.

67 Alparslan Açıkgenç, "Sadrettin Şirazî'de Hareket Nazariyesi", *İslâmî Araştırmalar* 2 (1986), 65.

68 Aristoteles, *Metafizik*, 284.

69 Aristoteles, *Metafizik*, 284.

70 Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, 13.

71 Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 15.

72 Tehânevî, *Keşşâf*, 656; Yusuf Şevki Yavuz, "Hareket", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997).

73 Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, 13.

74 Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 17; Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, 98.

Dairevi hareketi düz hareketten üstün tutan Sicistânî, varlıkların birbirlerinden farklı olduğunu, bu farklılığın da hareketle ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Âlem içinde ağırlıklarına göre konumlanan varlıklar, yukarı ve aşağı doğru hareket ederek yerlerine yerleşmeye çalışmaktadır. Ağır varlıklar daha hafif olanlara göre aşağı inerken hafifler yukarıya doğru yükselmektedir. Yukarı aşağıdan daha faziletli, daha üstün olduğundan, ağırlık ve hafiflik mertebe belirten bir özellik kazanmaktadır. Gök cisimleri oluş ve bozuluşa tabi olan varlıklardan üstün olduklarından yukarıya, yani gök cisimlerine yakınlık da bir üstünlük göstergesi sayılmaktadır.[75]

Cisimlerin hareketinden farklı bir anlama gelen Nefs'in hareketi ayrı tutulduğunda, yukarıda zikredilen hareketler arasında dairevi hareketin ayrı bir yeri bulunmaktadır. Oluş-bozuluş, değişim ve dönüşümden berî gök cisimlerinin hareketi olan dairevi hareket, söz konusu cisimlerin hareket sonucu herhangi bir şekilde değişim geçirmemelerinden ötürü, halleri üzere sabit kalmalarını ve üstünlüklerine halel gelmemesini sağlamaktadır. Düz harekette bulunan varlıkların ağırlıklarına göre hareket ettikleri göz önünde bulundurulduğunda hem düz harekette hem de ona tabi varlıklarda zıtlığın mevcut olduğu ortaya çıkmaktadır. Zıtlık, çatışma ve uyumsuzluk doğurduğundan içinde zıtlık barındırmayan âlem ötekine göre daha üstün ve ahenkli olmaktadır. Baş, son, başlangıç ve bitişin olmadığı dairevi hareket zıtlıktan uzak, daha üstün ve asil varlıkların uyumlu bir şekilde varlıklarını devam ettirmelerini ve kendilerinden aşağıdaki varlıklara da fayda temin etmelerini sağlamaktadır.[76]

Nefs'ten akan faydaların felekler üzerinden dünyaya inmesiyle birlikte düşünüldüğünde dairevi hareketin önemi belirgin hale gelmektedir. Nitekim faydaların mevâlîdlere[77] doğru akması ve ay altı âlemde oluş-bozuluşu kabul eden suretlerin meydana gelmesi, feleklerin hareket etmesiyle mümkün olmaktadır.[78] Suretlerin meydana gelmesinin yanında, anâsır-ı erbaanın dönüşümü de feleklerin hareketine bağlıdır. İnsan dışındaki tabiat varlıklarının Tanrı'ya ibadeti itaatten ibaret olduğundan mertebe olarak kendilerinden yüksek olan feleklere boyun eğen anâsır-ı erbaa; ısınma, soğuma, erime ve katılaşma şeklindeki hareketlerle dönüşüm geçirmekte ve kendilerinden mevâlîdleri meydana getirmektedir. Mevâlîdlerin dönüşümü ise bazılarının bazılarına boyun eğmesi sonucu ona dönüşmesi şeklinde gerçekleşmekte; madenler bitkilere, bitkiler hayvanlara ve nihayet hayvanlar insanlara dönüşerek tabiattaki düzen tamamlanmış olmaktadır.[79] İşte âlemdeki dönüşümün ve bu dönüşüm sonucu meydana gelen düzenin sorunsuzca ilerlemesi ve devam etmesi feleklerin hareketine bağlıdır.[80]

---

75 Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, 13.

76 Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, 13.

77 Filozoflar canlılar, bitkiler ve madenlerin tamamını birden ifade etmek için mevâlîd veya mevâlîdü's-selâse tabirini kullanmaktadır. Tehânevî, *Keşşâf*, 1668.

78 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 97.

79 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 263.

80 Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, 98.

Cismanî varlıkların hareketleri konusunda Sicistânî'yle aynı düzlemde bulanan Plotinus, gök cisimlerinin dairevi harekette bulunmasının nedenini, Nefs'i taklit etmeleriyle açıklamaktadır. Cisimlerin yaşamlarını devam ettirmelerinin harekete bağlı olduğunu öne süren Plotinus, hareketin hem cisim hem de Nefs'in etkisiyle gerçekleştiğini, böylece hareket ve sükûnun ortaya çıktığını dile getirmektedir. Nefs'in, düz bir doğru üzerinde hareket eden cismi tutmasıyla sükûnun gerçekleştiğini belirten Plotinus'a göre dairevi harekette süreklilik söz konusu olmakta, Nefs'in etkisi onun merkezinde görülmektedir. Zire dairevi harekette bulunan cisimlerin merkezi her zaman sakindir.[81] Bir bütünün parçalarının birbirlerini etkilemesi gibi, gök cisimlerinin insanlar üzerinde etkide bulunduklarını[82] ancak bunun sanıldığı kadar önemli bir etki olmadığını öne süren Plotinus, gök cisimlerinin etkisine bağlanan zenginlik ve şöhret gibi şeylerin çoğu zaman insanların yaptıklarıyla ilgili olduğunu dile getirerek[83] çalışmaya verdiği önemi ve insanların ümitlerini doğaüstü güçlere bağlamasının yanlışlığını ortaya koymaktadır.

1.4. Zaman

Meydana gelmiş veya meydana gelecek olayları sıralamaya yarayan soyut ve itibarî kavram olarak tanımlanan zaman,[84] nesnel ve öznel olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Hareketle ortaya çıkan ve ölçülebilen zamana nesnel; ölçülemeyen, kişiye veya içinde bulunulan duruma göre değişen zamana ise öznel zaman denmektedir.[85] Ölçülebilen nesnel zaman gök cisimlerinin hareketleriyle meydana geldiğinden bazıları zamanın Atlas Feleğinin kendisi olduğunu iddia etmişlerdir.[86] Âlemin en dışındaki küre veya sınır kabul edilen Atlas Feleği, âlemi ve içindekileri kuşatmakta, zaman da âlemdeki her cismanî varlığı kuşattığından Atlas Feleği ile zaman arasında bir ortak yön oluşmakta ve bu ortak yön ikisinin aynı şey olduğu şeklinde yorumlanmaktadır. Anlaşılmasının güç olması nedeniyle düşünürlerin hakkında farklı yorumlarda bulundukları zaman, kimilerine göre maddeden mücerret bir cevher ve ezelî,[87] kimilerine göre bir gerçekliğe sahip olmayan, itibarî bir varlıktır.[88] Bu yorumların yanı sıra zamanın ezelî olup olmadığı da tartışma konusu

---

81 Plotinus, *The Enneads*, 141-142.

82 Plotinus, *The Enneads*, 156.

83 Plotinus, *The Enneads*, 158.

84 Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 350.

85 Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 191.

86 Tehânevî, *Keşşâf*, 909.

87 Tehânevî, *Keşşâf*, 909.

88 Tehânevî, *Keşşâf*, 910; Mehmet Dağ, "İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (1973), 97; kelâmcılar zamanın itibarî olduğunu savunmaktadır. Bk. Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliyye*, ed. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 5/19; Ebü'l-Hasen ʿAlî b. Muḥammed b. ʿAlî es-Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, *Kitâbu't-Taʿrîfât*, thk. Heyet (Beyrut: y.y., 1403/1983), 152.

edilmiş, zamanın kıdemini destekleyen felsefecilere karşılık kelâmcılar zamanın hâdis olduğunu savunmuşlardır.[89]

Felsefenin başladığı ilk çağlardan beri zamanın mahiyeti merak edilmiş ve zamanla ilgili farklı görüşler ortaya atılmıştır. Üç başlık altında toplanan görüşlerden ilki, zamanın hareketin kendisi olduğu iddiasıdır. Bu iddiayı savunan filozoflardan bazıları her hareketin zaman olduğunu savunurken geriye kalan çoğunluk sadece âlemin hareketinin zaman anlamına geldiğini kabul etmiştir. Pisagorcuların savunduğu ikinci görüş, feleğin kendisinin zaman olduğu yönündedir. Adı geçen gruptan başka kimse tarafından benimsenmeyen bu görüş, Aristo ve Plotinus tarafından "dikkate almaya değmez" şeklinde ağır bir eleştiriye maruz kalmıştır. Üçüncü görüş, önde gelen filozofların benimsediği, zamanın hareketle ilgili ancak hareketin kendisi olmadığı görüşüdür.[90] Aristo'nun kendisi de bu görüşe katılmış, zamanın hareketin ölçüsü olduğunu ortaya atmıştır.[91]

Yukarıda sayılanlardan farklı düşüncelere sahip olan Plotinus, zamanı ne feleğin kendisi ne de feleğin hareketinin bir sonucu kabul etmektedir. Ona göre zaman, feleğin de hareketin de ötesinde, daha yüce bir varlıktan kaynaklanmalıdır. Plotinus'un zamanı meydana getirdiğine inandığı yüce varlık, oluşturduğu halde zamandan etkilenmeyen ve zamanın dışında kalan Nefs'ten başkası değildir.[92] Zamanın sadece cismanî âlemde geçerli olduğunu kabul eden Plotinus, onu Nefs'in meydana getirmesine karşın, etkisinin ruhanî âleme geçmediğini, bu nedenle zamanın Nefs üzerinde herhangi bir tesirinin olmadığını savunmaktadır.[93] Sicistânî de Plotinus'un bu görüşünü destekler mahiyette Nefs için zamandan söz edilemeyeceğini dile getirmekte, âlemde meydana gelen deprem, veba, kıtlık ve benzeri doğa olaylarının Nefs tarafından, âlem oluştuğunda ona yüklendiğini, zamana göre hareket etmenin noksanlık alameti olması nedeniyle Nefs'in bundan münezzeh olduğunu belirtmektedir.[94]

Âlemde meydana gelen hiçbir şeyin zamanın etkisiyle olmadığını savunan Sicistânî, zamanın yaratıcı/oluşturucu bir güç olduğu varsayımına karşı çıkmaktadır. Sicistânî'ye göre zaman hareketin ölçüsüdür. Zamanın ölçüsü konumunda bulunan hareket yaratma ile değil, dönüşüm ile sonuçlandığından ne hareket ne de zaman için bir yaratmadan söz edilebilir. Öte yandan zamanın yaratıcı olması, yok edici olmasını da gerekli kıldığından, zamanla var olanların zaman için yok olması gerekmektedir. Buna karşın zaman içinde hiçbir şey yok olmadığından zamanın yaratıcı olmadığı açıklığa kavuşmuş olmaktadır. Sicistânî, zamanın feleğin içinde meydana geldiğini

---

89 İsmail Erdoğan, "Bazı İslam Düşünürlerine Göre Zamanın Kıdemi Meselesi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1997), 51; Zamanın filozof ve kelâmcılarca nasıl değerlendirildiği konusunda detaylı bilgi için bk. Cağfer Karadaş, *Zaman mekân İçinde İnsan ve Kaderi* (Bursa: Emin Yayınları, 2009), 36.

90 Gordon H. Clark, "The Theory of Time in Plotinus", *The Philosophical Review* 53/4 (1944), 337-338.

91 Aristoteles, *Fizik*, 199.

92 Clark, "The Theory of Time in Plotinus", 351.

93 Plotinus, *The Enneads*, 334.

94 Sicistânî, *el-Yenâbîʿ*, 116.

dile getirmektedir. Feleğin içinde meydana gelen zamanın hükmü sadece feleğin, yani cismanî âlemin içinde geçerli olabilmektedir. Feleğin içinde herhangi bir boşluktan söz edilemeyeceği göz önüne alındığında, zamanın yaratıcı olduğu varsayılsa bile yaratma eylemini gerçekleştireceği bir alana sahip olmaması, söz konusu eylemi gerçekleştirmesini engelleyecektir. Böylece zamanın yaratıcı değil, sadece hareketin ölçüsü olarak değişim ve dönüşümde etkili olduğu sonucuna varılmaktadır.

Cismanî âlemi hâdis sayan Sicistânî, cismanî âlemin içinde meydana geldiği için zamanı da hâdis saymaktadır. Plotinus gibi o da zamanın ruhanî âlemin aşağısında, feleğin içinde gerçekleştiğini, hükmünün bundan itibaren geçerli olduğunu ve ruhanî âlemde zamandan söz etmenin mümkün olmadığını savunmaktadır.[95] Zamanın harekete bağlı olması nedeniyle hareketin olmadığı yerde zamandan söz edilememektedir. Ruhanî âlemde ne hareket ne de zaman var olduğundan Sicistânî, o âlemdeki süreyi tarif etmek için "dehr"[96] (الدهر) ifadesini kullanmaktadır. Dehr, ruhanî âlemde zamanın olmaması sonucu, oradaki süreyi tarif etmek için kullanılan bir kavramdır.[97] Sicistânî cismanî âlemdeki geçmiş, gelecek ve şimdiki zamana karşılık dehrin de üçe ayrıldığını belirterek bunları "ezel" (الازل), "ezelîyyet" (الازلية) ve "ezelî" (الازلي) şeklinde sıralamaktadır. Ezelin Tanrı'yla ilgili olup mahiyetinin bilinmediğini dile getiren Sicistânî, ezelîyyeti Akıl, ezelîyi ise Nefs'le ilişkilendirmekte ve bu terimlerin ruhanî âlemdeki vakti ifade eden terimler olduğunu öne sürmektedir.[98]

Zamanın gök cisimlerinin hareketlerinin bir sonucu olduğu düşüncesi, hareketle ilgili bazı sistemlerin tasarlanmasına neden olmuştur. Gök kürelerinin hareketleri dairevi olduğundan, bir kez dönüşlerinin tamamlamaları "devir" olarak adlandırılmıştır. Her bir gök cismi devrini farklı zaman dilimlerinde tamamlamaktadır. Örneğin Atlas Feleği'nin bir devrinin yirmi dört, güneşin yaklaşık 365 gün, Zühal'in (Satürn) otuz yıl sürdüğü kabul edilmiştir.[99] Batınî bakış açısıyla gök cisimlerinin hareketlerine yaklaşan İsmâilîler ortaya, yedi devirli bir tarih anlayışı koymuşlardır.[100] Genel olarak ilk insan, Sicistânî'ye göre ise ilk nâtık kabul edilen Âdem'den, ahir zamanda gelmesi beklenen Kāim'e kadar geçecek süreçle, bu sürecin kendi içinde bölünmesi şeklinde özetlenebilecek anlayışta, gökyüzünde gözlenebilen yedi gezegenin varlığının yanı sıra yedi sayısının tüm kültürlerde kutsal kabul edilmesi[101] de etkili olmuş olmalıdır.

---

95 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 191.

96 Hareketin olmadığı cismanî âlem için dehr tabiri kullanılır. Tehânevî, *Keşşâf*, 909.

97 Cürcânî dehr için zamanın batını, ezel ve ebedi birleştiren ifedelerini kullanmaktadır. Cürcânî, *Kitâbu't-Taʿrîfât*, 105.

98 Ebû Ya'kub es-Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, ed. İsmail K. Poonawala (Tunus: Dârü'l-Garbi'l-Islamî, 2011), 117; Sicistânî dehr ile ilgili düşüncelerini *fi'l-hayri'l-mahz*'den almış olmalıdır. Eserde inniyye ile ilişkilendirilen dehr, Sicistânî'nin ifade ettiği gibi sınıflandırılmaktadır. Detaylı bilgi için bk. *el-îzâh fi'l-hayri'l-mahz li Aristûtâlîs*, ed. Otto Bardenwewer (Freiburg im Breisgau, 1882), 5.

99 Tehânevî, *Keşşâf*, 810.

100 Avcu, *Horasan - Maveraünnehir'de İsmailîlik*, 255.

101 Sevda Önal Kılıç, "Yedi Sayısının Kültürel Arkaplanı Çerçevesinde Garîbnâme Mesnevi'sinin Yedinci Bölümü Üzerine Bir İnceleme", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 86 (2018), 114.

Devirli tarih anlayışı kapsamında tarihi ilk önce iki büyük, sonra da yedi küçük devre bölen Sicistânî, Âdem'den önceki büyük devre keşif (açıklık) devri, onun Kāim'den başkasına yasaklanmış olana yaklaşması sonucu başlayan ikinci büyük devre ise setir (gizlilik) devri demektedir. İlmî hakikatlerin insanlardan gizlenmesi nedeniyle setir denilen devir, kendi içinde yedi küçük devre bölünmekte ve her bir devirde nâtık denilen bir peygamber zuhur etmektedir. Toplamda altı peygamberin zuhur ettiği devirlerin her biri 1500 yıl sürmekte, bu zaman diliminde de peygamberin davetini devam ettiren yedi imam bulunmaktadır. Altıncı nâtık Hz. Muhammed ile başlayan, onun neslinden gelecek olan yedinci imamın zuhuru ile hem Hz. Muhammed'in dönemi, hem de setir devri sona erecek, batınî hakikatlerin ortaya çıktığı keşif devri başlayacaktır.[102]

1.5. Ümmehât ve Mevâlîd

Âlemi çevreleyen feleklerden en içte olan Ay feleğinden itibaren başlayan dünyadaki cisimler, temelde basit ve mürekkep olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Basit cisimler anâsır-ı erbaa adıyla bilinen hava, su, ateş ve toprak; mürekkep olanlar ise bu dört basitin birleşiminden meydana gelen ve mevâlîd veya mevâlîd-i selâse (**المواليد الثلاثة**) adıyla anılan hayvanlar, bitkiler ve madenlerdir.[103] Cismanî âlemin bileşenleri olarak feleklere babalar anlamına gelen "âbâ'"[104] (**الأباء**), anâsır-ı erbaaya anneler anlamında "ümmehât"[105] (**الامهات**) ve bu ikisinden meydana geldikleri kabul edildiği için maden, bitki ve hayvanlara mevâlîd denmektedir. Hiyerarşik düzenin göze çarptığı bu sıralamada, sudûr doğrultusunda feleklerin anâsır-ı erbaa vasıtasıyla mevâlîdi oluşturduğu ve yönettiği ima edilmektedir. Söz konusu sıralamaya Sicistânî açısından bakıldığında, Akıl, Nefs ve tabiat sıralamasında olduğu gibi cismanî âlemde, ruhanî âlemdekine benzer bir sıralamanın söz konusu olduğu ortaya çıkmaktadır. Ruhanî âlemde Nefs ile eş olan Akıl, onun aracılığıyla âlemi idare etmekteyken cismanî âlemde aklın rolünü felekler üstlenmekte, cismanî âlemin mürekkep öğeleri olan mevâlîd, anasır-ı erbaa vasıtasıyla felekler tarafından dönüştürülmektedir.[106]

Basit cisim sayılan ve dört unsurdan oluşan anâsır-ı erbaanın ikiye ayrıldığını belirten Sicistânî, ikisinin yukarı, diğer ikisinin ise aşağı hareket ettiğini dile getirmektedir.[107] Hafif olan hava ve ateş yukarı, ağır olan su ve toprak ise aşağı doğru hareket etmektedir. Dört unsurun birbirlerine dönüştükleri hususunda ittifak bulunduğunu dile getiren Sicistânî, dönüşen unsurun dönüştüğünün özelliklerini aldığını belirtmektedir. Buna göre şeffaf ve hafif olan hava, suya dönüştüğünde suyun yoğunluk ve ağırlığını da almaktadır.[108] Feleklerin dönüşü sonucu aldıkları ısınma,

---

102 Devirler, nâtıklar ve imamlar hakkında detaylı bilgi bu çalışmanın İmamet ve Nübüvvet başlığı altında detaylıca işlendiğinden burada özet bilgi vermekle yetinilmiştir.

103 İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvâni's-Safâ*, 3/132-133.

104 Tehânevî, *Keşşâf*, 1287.

105 H. Bekir Karlığa, "Anâsır-ı Erbaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991).

106 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 263.

107 Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, 21.

108 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 169.

yoğunlaşma, birleşme ve şeffaflaşma gibi etkilerle dönüşüme uğrayan anâsır-ı erbaa, feleklerin direktifleri sonucu konusu oldukları bu dönüşümle görevlerini yerine getirmiş olmakta ve mevâlîdlerin oluşmasını sağlamaktadır.[109]

Mevâlîdin beş olduğunu ileri süren Sicistânî; maden, bitki, hayvan ve insanların yanı sıra mevâlîdin kendisini de bu dördünün birleşimi, mürekkep bir varlık kabul etmekte ve sayıyı beşe tamamlamaktadır.[110] Mevâlîdlerin görevlerinin dönüşüm olduğundan onlar, feleklerden gelen emir ve anâsır-ı erbaa aracılığıyla birbirlerine dönüşmektedir.[111] İnsanı da mevâlîdden kabul eden Sicistânî, onu aynı zamanda mevâlîdin en üstünü saymaktadır.[112] Dört mevâlîdi özelliklerine göre sıralayan Sicistânî, büyüme özelliğinin eksikliği nedeniyle madenlerin sonuncu, canlılığın eksikliği nedeniyle bitkilerin üçüncü, nutkun eksikliği nedeniyle de hayvanların ikinci sırada kaldığını belirtmekte ve tüm özellikleri kendisinde barındıran insanın mevâlîdin en üstünü olduğunu savunmaktadır.[113] Ay altı âlemin en üstün varlığı konumunda bulunan insan, mürekkep bir bedene sahip olmanın yanı sıra cüz'î nefse de ev sahipliği yaptığından hem cismanî hem ruhanî âlemin özelliklerini kendinde barındırmakta, söz konusu birleştirme nedeniyle filozoflar tarafından kendisine küçük âlem adı verilerek bu özelliğine dikkat çekilmektedir.[114]

2. İnsan ve Ruhanî Âlemle İlişkisi

Dünyanın, merkez kabul edildiği yermerkezci âlem anlayışında, Sicistânî'ye göre Tanrı'nın hitabını kabul etmeye muktedir tek varlık olan insan,[115] dünyada varlığını sürdüren en önemli unsurdur. İnsanın mevâlîdler arasında en üstün ve en değerli varlık olduğunu dile getiren Sicistânî, bu üstünlüğü yedi başlık altında açıklamaktadır. Başlıkları sıralarken varlık hiyerarşisini göz ardı etmeyen Sicistânî'ye göre insanı maden, bitki ve hayvanlardan üstün kılan en önemli yönü, onun Tanrı'yı bilmesidir. Tanrı'dan sonra Akıl ve Nefs geldiğinden, insanın ikinci ve üçüncü ayırıcı özelliği, akıl ve nâtık nefs sahibi olmasıdır. İnsanın diğer mevâlîdlerden güzel olması dördüncü, planlama ve yönetme yeteneği elde edebilmesi beşinci, kendi türünden peygamber gelmesi altıncı ve nihayet baki olması, diğer mevâlîdlerden üstünlüğünü sağlayan yedinci maddeyi teşkil etmektedir.[116]

Sicistânî, her iki âlemin özelliklerini taşıması bakımıyla varlığın özü konumunda bulunan insanın, ruhanî âlem ile cismanî âlem arasındaki vasıta olduğunu dile getirmektedir.[117] İnsanın vasıta sayılması, onun ruhanî ve cismanî âlemdeki her şeyi kendinde barındırıyor olmasındandır. Cismanî varlıkların meydana gelmesini

---

109 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 263.
110 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 245.
111 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 263.
112 Sicistânî, *Keşfü'l-mahcûb*, 53.
113 Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, 21.
114 İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvâni's-Safâ*, 3/457.
115 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 81.
116 Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, 30-35.
117 Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 149-150.

sağlayan dört temel unsurun insanda bulunması, onun aynı zamanda "küçük âlem" şeklinde adlandırılmasına neden olmuştur. İnsanda hava, su, ateş ve toprağa karşılık olarak bulunan kan, balgam, safra ve sevda adı verilen sıvılar,[118] Sicistânî'nin küll kabul ettiği sıcaklık, soğukluk, nemlilik ve kuruluğun, insana cüz halinde yerleşmiş halleridir.[119] Böylece insan, küllerden gelen cüzleri kabul edebilmesi sayesinde her iki âlemin varlığını kendinde toplayabilmektedir. Öte yandan cismanî bir varlık olmasına rağmen nefse de sahip olması, onun cismanî varlığının yanında ruhanî bir yönünün olduğunu göstermektedir.

Ebû Hâtim er-Râzî'nin (öl. 322/933/34) insanı dünyaya ait bir varlık kabul etmesine karşı çıkan Sicistânî'ye göre insan sadece bu dünya ile ilgili bir varlık değildir. Ebû Hâtim cismanî âlemin tamamen insan için yaratıldığını, bu âlemin meyvesi saydığı insanın başlangıcını maddeye (heyula) bağlamaktadır.[120] Ebû Hâtim'in bu düşüncelerine karşılık olarak Sicistânî, insanın temelinin ruhanî âleme dayandığını belirtmekte ve Ebû Hâtim'in yanıldığını ileri sürmektedir. Sadece cismanî âleme ait olması, insanın ruhanî âlemle bağlantısının olmaması sonucunu doğuracaktır. Bu durumda cismanî âlemden ruhanî âleme geçiş anlamsız hale gelecektir. Sicistânî'ye göre peygamberlerin insanlara uyarıcı olarak gönderilmelerinin ve ruhanî âlemi tebliğ etmelerinin sebebi, insanın ruhanî âlemin meyvesi olmasıdır.[121] Aksi halde insan, diğer mevâlîdler gibi yaşamını tamamladıktan sonra yok olup gidecektir. Bu varsayım hem insanın âlemin özü sayılmasına[122] hem de cüz'î nefs sahibi olarak ruhanî âlemle iletişim halinde bulunmasına aykırıdır.

Ruhanî âlemle iletişim kurmaya güç yetirebilen ve Nefs'in taşıyıcısı konumunda bulunan insanın meydana gelişine farklı bir açıdan bakan Sicistânî, Hz. Âdem'in ilk insan olduğunu kabul etmemektedir.[123] Bir türün tamamının bir bireyden meydana gelmesinin mümkün olmadığını belirten Sicistânî, bunun mantık açısından hatalı olduğunu savunmaktadır. Sicistânî'ye göre tür, birliğe bireyden daha yakındır. Bütün insan türünün tek bir şahıstan meydana geldiğini savunmak, bu şahısla türü eşit kabul etmek anlamına geleceğinden hatalı bir çıkarım olacaktır. Bir şahısla türün eşit sayılması, şahısların çoğalması durumunda türün de çoğalması neticesini doğuracaktır.[124] İnsanlığın Hz. Âdem'den çoğalmış olduğu varsayımı Tanrı'ya acizlik izafe etme anlamına geldiğinden söz konusu varsayımı savunanlar, Tanrı'yı bir koyun ya da deve çobanı seviyesine indirmektedirler. Nitekim çoban, güttüğü az sayıdaki

---

118 Ahlât-ı erbaa adı verilen bu dört sıvı, insan vücudunda bulunan, anâsır-ı erbaanın yansıması oldukları kabul edilen ve insanlarının mizaçlarını belirlemede etkin olduğuna inanılan sıvılardır. Bk. Tehânevî, *Keşşâf*, 759.

119 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 108.

120 Râzî, *Kitabu'l-Islâh*, 33.

121 Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 128.

122 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 263.

123 Çağdaş bilim insanlarından Süleyman Ateş de Hz. Âdem'in topraktan yaratılan ilk insan değil bilinç kazanan ilk insan olduğunu ileri sürmektedir. Bk. Süleyman Ateş, "Kur'ân-ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975), 133.

124 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 122.

hayvanın bir anda çoğalmasını sağlayamadığından bu durumu zamana bırakmakta ve ancak zaman içinde daha fazla hayvana sahip olabilmektedir. İnsanlığın tek bir insandan zaman içinde çoğalması, Tanrı'nın örnekteki çoban gibi aciz sayılmasını gerektirmektedir. Acizlikten münezzeh olan Tanrı,[125] çok sayıda insanı bir defada yaratmaya muktedirdir. Bu bağlamda Sicistânî, insan türünün tedricen değil bir defada yaratılmış olduğunu savunmaktadır.[126]

İsmâilîlerin, Âdem'in ilk insan olmadığı konusunda hemfikir oldukları, Kur'an'da cennetten indirildiği bildirilen[127] Âdem'in de insan olan Âdem değil, Ruhanî Âdem olduğunu savundukları[128] bilinmekle birlikte Sicistânî'nin böyle bir iddiası bulunmamaktadır. İnsanlığın bir şahıstan çoğalmayla değil, bir defada Allah tarafından yaratıldığını dillendirirken bazı âyetlere[129] yer veren Sicistânî, Kur'an'da apaçık belirtildiği üzere insanın karışım halindeki bir sudan yaratıldığını delil göstermektedir. Âlemin kuvvesi zail olmadığından, içinde bulunulan zamanda karışım halindeki bir sudan yaratılan insan, her zaman aynı şekilde yaratılıyor olmalıdır. Bu nedenle geçmişte farklı bir şekilde yaratılmış bir Âdem'den söz edilememektedir.[130] Bu ifadelerinde Sicistânî, âlemde bir düzenin var olduğunu, bu düzene binaen olayların her zaman aynı şekilde meydana geldiğini ortaya koymaktadır. İnsanın geçmişte, şimdiki zamanda doğduğu şekilde doğduğunu, farklı yaratılmış tek bir insanın olmadığını öne süren Sicistânî, insanın diğer tüm varlıklar gibi Allah tarafından kuvve halinde Akıl'da yaratıldığını, Âdem dahil her insanın zamanı geldiğinde, aynı şekilde, yani anne karnında oluşarak fiil haline çıktığını söylemeye çalışmaktadır.

---

125 Sicistânî, *el-Yenâbîʿ*, 122-123.

126 Sicistânî, *el-Yenâbîʿ*, 120.

127 el-Bakara 2/36 فأزلهما ٱلشيطـٰن عنها فأخرجهما مما كانا فيه وقلنا ٱهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم فى ٱلأرض مستقر ومتـٰع إلىٰ حين Derken, şeytan ayaklarını oradan kaydırdı. Onları içinde bulundukları konumdan çıkardı. Bunun üzerine biz de "Birbirinize düşman olarak inin. Sizin için yeryüzünde belli bir süre barınak ve yararlanma vardır" dedik.

128 Asiye Tığlı, "İsmâilîlik'te Varlığın Hudûdu ve Âdem'in Hübûtu", *Kader* 19/2 (31 Aralık 2021), 798.

129 el-İnsan 76/2 انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا Şüphesiz biz insanı, karışım hâlindeki az bir sudan (meniden) yarattık ve onu imtihan edeceğiz. Bu sebeple onu işitir ve görür kıldık. et-Târık 86/5-6 فلينظر الانسان مم خلق خلق من ماء دافق Öyleyse insan neden yaratıldığına bir baksın. Fışkırıp çıkan bir sudan yaratıldı.

130 Sicistânî, *el-Yenâbîʿ*, 120; Gerek Ehl-i sünnetten gerek Mu'tezile'den kelâmcıların tefsirlerine müracaat edildiğinde Sicistânî'nin referansta bulunduğu âyetlerden, benzer bir çıkarımda bulunmadıkları görülmektedir. Kelâmcıların Hz. Âdem'in ilk insan olduğu ve çamurdan yaratıldığı konusunda şüpheye yer vermedikleri ve söz konusu âyetleri, Hz. Âdem ve Havva'dan çoğalan insanlara işaret ettiğini kabul ederek yorumladıkları anlaşılmaktadır. Bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtu Ehli's-Sunne* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'i-İlmiyye, 2005), 10/358,493; Ebu'l-Ḳāsım Maḥmûd b. ʿAmr ez-Zemaḫşerî, *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳâîḳı Ğavâmiḍi't-Tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 1407), 4/666, 735; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhü'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 30/740, 31/119; Hz. Âdem'in yaratılışıyla ilgili tartışmalar için bk. Maşallah Turan, "İlk İnsan ve İlk Peygamberin Yaratılış Serüveni", *2. Uluslararası Mardin Artuklu Bilimsel Araştırmalar Kongresi* (Mardin: Farabi Yayınevi, 2019), 542-561; Ələddin Sultanov, "İlk İnsanın Yaradılması Çərçivəsində Fəxrəddin Razi və Almalılı Həmdi Yazırın Görüşlərinin Müqayisəsi", *Bakı Dövlət Üniversitesi İlahiyat Fakültəsinin Elmi Məcmuəsi* 27 (2017).

2.1. İnsanın Ruhanî Tarafı: Cüz'î Nefs

Cüz bir bütünü oluşturan parçalar anlamına gelmektedir.[131] Cismanî âlemi meydana getiren Nefs, oluşturduğu cisimlere cüzler halinde yerleştiğinden, her cismanî varlık nefs sahibi olmakta ancak sahip oldukları nefsler, varlıkların hiyerarşik durumuna göre farklı isimlerle anılmaktadır. Cismanî âlemin en üst tabakasında bulunan feleklerin nefsine "semâvî nefs" (**النفس السماوية**) denirken ay altı âlemin sakinleri olarak insanlar, hayvanlar ve bitkilerin nefsine "dünyevî nefs" (**النفس الأرضية**) denmektedir.[132] Nebatî (**النفس النباتية**), hayvanî (**النفس الحيوانية**) ve insanî (**النفس الانسانية**) şeklinde üçe ayrılan dünyevî nefs başlığı altında ele alınan insan nefsi, aynı zamanda "ruh" veya "nâtık nefs" (**النفس الناطقة**) isimleriyle de bilinmektedir.[133]

Sicistânî'ye göre insanın cismanî âleme bakan beden yönüne, belli bir müddet kalıp geri dönen bazı şeyler inmektedir. Âlemde, bazen ortaya çıkıp bazen yok olan bu şeyler, bir küllün parçası olarak belli bir süre ortaya çıktıktan, yani cüz olarak belirdikten sonra külle geri dönmektedir. İnsanda bulunan sıcaklık, soğukluk, nemlilik ve kuruluk,[134] insanda daha önce olmadığı halde ortaya çıkmakta ve zamanı gelince insandan ayrılıp tekrar küllerine katılmaktadır. İnsanda daha önce var olmayan ve öldükten sonra yok olan idrak gibi kabiliyetler, insandan bağımsız küllerin varlığına ve cüz olarak insanlara yerleşerek onları yönlendirdiklerine delil teşkil etmektedir.[135] Benzer şekilde cüz'î nefs de Nefs'ten, yani Küllî Nefs'ten gelerek bedene yerleşen ve bedenin yaşamı sona erince Küllî Nefs'e geri dönen bir varlıktır. Ne bedenin ne de onunla birleşen cüz'î nefsin insan olarak anılabileceğini, insan denilen varlığın bu ikisinin birleşiminden meydana gelen üçüncü bir varlık olduğunu belirten Plotinus, duyusal verilerin beden tarafından algılandığını ancak dışarıdan gelen bilgilerin, yani Akıl'dan gelen feyezanın cüz'î nefste işlendiğini savunmaktadır.[136] Buna göre beden ve nefsin birleşiminden meydana gelen insan, beş duyuyla bilgiler alırken bir taraftan da ruhanî âlemle iletişim halinde bulunmakta ve Akıl'dan gelen feyezanla beslenmeye devam etmektedir.

Cismanî âlemin işlevsel olabilmesi, istikamet üzere bir düzene sahip olması ve onda bir şeylerin meydana gelmesinin Külli Nefs'ten faydalanmasıyla mümkün olduğunu dile getiren Sicistânî, küçük âlem kabul edilen insanın bu konuda da büyük âleme uyduğunu, işlevselliğini ve yaratıcılığını, cüz'î nefsten faydalanmayla elde ettiğini savunmaktadır.[137] Özünde var olan cüz'î nefs sayesinde kazanım elde etmek ve kendine zarar verebilecek şeylerden kaçınmak adına çok yönlü tasarrufta bulunma kabiliyetine sahip olan insan, yine cüz'î nefs sayesinde varlığının illetini, yani Akl'ı

---

131 Tehânevî, *Keşşâf*, 558.

132 Tehânevî, *Keşşâf*, 1713.

133 Tehânevî, *Keşşâf*, 1715.

134 Bu dört keyfiyyet hava, toprak, su ve ateşten müteşekkil dört unsurun meydana gelmesinin ve birbirlerine dönüşmesini sağlayan varlıklardır. Detaylı bilgi için bk. Tehânevî, *Keşşâf*, 1240; Karlığa, "Anâsır-ı Erbaa".

135 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 108.

136 Plotinus, *The Enneads*, 48.

137 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 109.

anlamaya/idrak etmeye çalışmaktadır. Sicistânî'ye göre insanların birbirlerinden farklı veya üstün olmalarının nedeni de cüz'î nefs, diğer bir ifadeyle Nefs'ten aldıkları paydır.[138]

İnsan bedeninin tabiatın ürünü olduğunu, nefsin kendisine dışarıdan geldiğini savunan Sicistânî, bunu delillendirmek adına tabiatın fiilleriyle insanın fiillerini karşılaştırmaktadır. Tabiatın fiillerinin birbirlerine benzemediklerini belirten Sicistânî, cüz'î nefs sayesinde kazanılan zanaat gücü sonucunda ortaya konan tüm eserlerin birbirlerine benzediklerini ve aralarında bir uyum olduğunu dile getirmektedir. Tabiat fiillerinden ateşin yakmasıyla suyun soğutması arasında bir benzerliğin olmadığını, aksine söz konusu fiillerin birbirlerine zıt olduğunu öne süren Sicistânî, insana cüz'î nefsten gelen marangozluk, duvar ustalığı, demircilik gibi zanaatlerin ise hem birbirlerine benzediklerini, hem de aralarında bir uyum olduğundan birbirlerini tamamladıklarını belirterek[139] âlemdeki düzeni sağlayan Küllî Nefs'in, parçaları konumundaki cüz'î nefslerle, insanların işlerindeki uyumu da kontrol ettiğini öne sürmektedir.

İnsan nefsi, Nefs'in meydana getirdiği farklı bir varlık değil, Nefs'in kendisinin cüzüdür. Nitekim Sicistânî'ye göre birden fazla Nefs söz konusu değildir.[140] Buna göre cüz'î nefs, Küllî Nefs'ten ayrı bir varlık değil, onun parçasıdır. Aynı düşüncelere sahip olan Plotinus bu düşüncelerini, içinde çok sayıda canlının olduğu bir şehir örneği üzerinden açıklamaktadır. Şehrin kendisinin de canlı olarak kabul edilmesinin gerektiğini belirten Plotinus, şehrin büyük bir canlı olarak içindeki tüm canlıları kapsadığını dile getirmektedir.[141] İnsanda bulunan cüz'î nefs, Küllî Nefs'in parçası olduğundan insanın ruhanî yönü bir nevi Küllî Nefs'in kendisi olmaktadır. İnsanı hayvandan ayıran, ona ustalık, yönetme ve benzeri özellikleri veren işte bu ruhanî yön, yani Nefs'tir. Bir şeyin cüzü, küllün yaptığını yapabildiğinden, insan da varlığındaki cüz'î nefs ile üstün özelliklere kavuşmaktadır.

Küllîlerin birbirlerinden bir şey alıp vermediklerini savunan Sicistânî'ye göre küllere benzediklerinden cüzler de birbirlerinden bir şeyler alıp vermezler. Küllîlerin bunu yapmamalarının nedeni tek olmalarıyken, cüzlerin aynı şekilde davranmalarının sebebi onlara benzemeleri, onları taklit etmeleridir. Küll kabul edilen cismanî âlem bir olduğundan yani kendisinden başka bir cismanî âlem bulunmadığından, herhangi bir alışverişte bulunamaz. Diğer bir ifadeyle alışverişte bulunacağı, kendisi gibi bir varlık daha olmadığından alışveriş yapma imkânı yakalayamaz. Küllünü taklit ederek alışverişe kapalı olan insanlar için söz konusu durumun bir istisnası mevcuttur. Alışverişte bulunmaması gereken insanlar, ilim alışverişinde bulunabilme ayrıcalığına sahiptir. Bu alışverişi mümkün kılan ise insanların birbirlerinden üstün olmalarıdır. Cüz'î nefslerden bazılarının müfîd/fayda veren (المفيد), bazılarının müstefîd/faydalanan (المستفيد) olması, ilmin müfîd olandan

---

138 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 110-111.
139 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 215.
140 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 110.
141 Plotinus, *The Enneads*, 516.

müstefîd olana geçmesinin yolunu açmaktadır.[142] Cüz'î nefslerin birbirlerinden alışveriş yapmadıklarını dile getirdikten sonra bu tarz bir istisnaya başvurması, Sicistânî'nin savunduğu imamet düşüncesinde tutarsızlığın meydana gelmesine engel olma çabasının sonucu olmalıdır. Varsayılan olarak cüz'î nefslerin ilim alışverişini kabul etmeyen Sicistânî, insanların birbirlerinden üstün olduklarını ve bazı insanların diğerlerine rehberlik etmelerinin gerektiğini ortaya atarak cüz'î nefslerin ilim alışverişini mümkün kabul etmekte, böylece Şiî imamet teorisini haklı çıkarmaya çalışmaktadır. Nitekim Sicistânî'nin, bazı nefslerin diğerlerine ilim aktardığını kabul etmemesi, nübüvvet ve imametin anlamını yitirmesine ve sadece imamların bildiği batınî bilginin aktarımının imkânsız hale gelmesine neden olacaktır.

İnsanda bulunan cüz'î nefsin saf ilim olduğunu ileri süren Sicistânî, cüz'î nefsin cevherine maddi bir şeyin karışmadığını dile getirmektedir.[143] Cevherleri temelde hayatı kabul edenler ve etmeyenler şeklinde sınıflandıran Sicistânî, hayatı kabul edenleri de ruhanî ve cismanî cevherler adı altında iki kategoriye ayırmaktadır. Hayat sahibi olan cevherler, ruhanî veya cismanî fark etmeksizin, hayatiyetlerini devam ettirebilmek için beslenmek/besin almak zorundadır. Hayatı kabul eden cismanî cevherler grubuna giren insanlar ve hayvanlar, ay altı âlemin üyeleri olduklarından, anâsır-ı erbaadan meydana gelen gıdaları tüketerek hayatta kalmaya devam etmektedir. Ruhanî cevher sınıfında bulunan cüz'î nefs ise ruhanî âlemden geldiği için yaşamını ruhanî bir gıda sayılan ilimle devam ettirebilmektedir.[144] Cüz'î nefsin varlığını ilimsiz devam ettiremeyeceğini savunan[145] Sicistânî, insanların ve hayvanların yaşam güçlerini kaybettikleri anda kendilerine ölümün geldiğini, cevherlerinin ölüme rıza göstermemesi nedeniyle de hayatın bedenden ayrıldığını ve bedenin öldüğünü belirtmektedir. Varlığını Akıl ve Nefs'ten aldığı faydalara borçlu olan cüz'î nefs de aynı şekilde ilimsiz kalıp gıdasızlıktan güçsüz düşünce kendisine ölüm gelmekte, bedenlerin cevherlerinin hayatla aynı anda ölümü kabul etmeyi reddetmeleri gibi cüz'î nefsin cevheri de ölümle birlikte devam etmeyi yüklenemediğinden hissedemez duruma gelmektedir.[146] Gıdalardan enerji aldığı için enerjisi kesilen bedenin ve ruhanî âlemden aldığı ilimle var olmayı devam ettirebilen cüz'î nefsin enerjiyle bağının kopması sonucu hissetme özelliğini kaybetmesinin onlar için ölüm anlamına geldiğini dile getiren Sicistânî'nin bu görüşleri Akl'ı ilimle bir tutma görüşü[147] bağlamında ele alındığında, onun ruhanî varlıkları ilimden ibaret saydığı sonucuna varılabilir.

İnsanı hayvandan ayıran yönün onun ruhanî yönü olduğunu, bunun da saf ilim olduğunu savunan Sicistânî, insanla hayvanı aynı grupta kabul etmekte, buna karşın insanı hayvandan ayıran özelliğin ilim olduğunu dile getirmektedir. İnsanın şekil

---

142 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 109.
143 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 112.
144 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 333.
145 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 337.
146 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 333.
147 Sicistânî, "Tuhfetü'l-müstecîbîn", 13-14.

olarak hayvandan daha güzel olmasının bir üstünlük olarak sayılabileceğini ancak bu üstünlüğün insana değil onu yaratana ait olacağını belirten Sicistânî, insan için bir üstünlükten söz edilmesinin ancak onun kazandığı bir şeyle mümkün olabileceğini söylemektedir. Sicistânî'ye göre insanın kazanabileceği tek şey ilim olduğundan, onu hayvandan üstün konuma getiren de kazandığı ilimdir. İnsanın yaratılmasının amacının ilim olduğunu öne süren Sicistânî, onun yaşamının başka bir anlamının olamayacağını belirtmekte, icat etme, zanaatle uğraşma, inşa etme gibi faaliyetlerin de mücessem ilim olduklarını ileri sürerek bu görüşüne katkıda bulunmaktadır.[148] Plotinus, Sicistânî gibi natık nefsin işinin irfan/düşünmek olduğunu söylemekle birlikte tek işinin bu olmadığını eklemektedir. Natık nefs, yani insan nefsi, ruhanî âlemin parçası olduğundan kendi âlemine baktığı zaman irfanla meşgul olurken diğer yönüyle cismanî âleme baktığı için ikinci bir role bürünmektedir. Plotinus'a göre cüz'î nefsin bu rolü yöneticiliktir.[149] Yani yukarı âleme bakınca ilim ve irfanla dolan cüz'î nefs, içinde bulunduğu bedene ve cismanî âleme düşmüş olan zatına baktığında bir yönetici rolüne bürünmekte ve bedene yol göstermektedir.

Sadece hayvanlardan değil, insanların kendi aralarındaki üstünlüklerinin de ilimle belirlendiğini, hiyerarşik sıralamanın ilimle yapıldığını belirten Sicistânî, söz konusu sıralamada, Akıl'dan alınan fayda oranının etken olduğunu savunmaktadır.[150] İnsanın maddi yönünde yani bedeninde bulunan midenin görevi, besinleri hazmedip vücuda fayda sağlayacak şekilde dönüştürmektir. Aynı şekilde insanın ruhanî yönünü teşkil eden cüz'î nefste bulunan "fikir"in (الفكرة)[151] görevi, Akıl'dan gelen ilmi düşünüp tasarlayarak insan nefsi için faydalı hale getirmektir. İnsanın sağlıksız beslenmesi durumunda mide fesada uğramakta, görevini yerine getirememekte; ya besinleri öğütememekte ya da öğütse de faydalı hale getiremediğinden insan bedeni bundan zarar görmektedir. İnsanın fikri bozulduğunda da benzer bir durumla karşılaşılmakta, vesvese ve kötü düşünceler ortaya çıkmakta ve insan, Akıl'dan gelen ilmi alamadığı ya da işleyemediği için bedbaht olmaktadır.[152]

İnsan bedeniyle birleşen cüz'î nefsin bedenin işlevini kaybetmesi, diğer bir ifadeyle ölmesiyle bedenden ayrıldığını ve ait olduğu âleme, yani Küllî Nefs'e geri döndüğünü ileri süren[153] Sicistânî, cüz'î nefs bedenle birlikteyken, yaşanılan dönem içinde oluşan bilgilerin, ayrılma durumunda ne olduğunu sorgulamış ve konuyu zaman bağlamında tartışma konusu yapmıştır. Sicistânî'ye göre duyuları alan beden ancak Akıl'dan aldığı bilgilerle bu duyusal girdilerden veri elde eden cüz'î nefstir.[154] Sicistânî'nin deyimiyle geçmiş, şimdiki ve gelecek zamanın bilgileri, duyular aracılığıyla insanda oluşmakta

148 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 259.

149 Plotinus, *The Enneads*, 516.

150 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 260.

151 Sicistânî'nin havâtırların yerleşme alanı olarak tanımladığı fikir, insanın zihinsel faaliyetleriyle dış uyaranlar arasında kurduğu bağlantının sonucu olan şey şeklinde tarif edilmektedir. Bk. Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 276.

152 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 334.

153 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 218.

154 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 134.

ve kaydedilmektedir. Bedenin hayat enerjisini kaybedip ölmesinden sonra, cüz'î nefs, bedenden ayrılıp bu bilgilerden soyutlanmakta[155] ve cismanî âleme ait her şeyi unutmaktadır.[156] Ruhanî âlemin yüceliğine vurgu yapan Sicistânî, cismanî âlemin ruhanî âleme göre yok hükmünde olduğunu, cüz'î nefsin bedenden ayrılıp Küllî Nefs'e doğru hareketi esnasında cismanî âlemle çok az bir münasebette bulunduğunu ancak bu münasebete rağmen cismanî âlemi unuttuğunu dile getirmektedir. Yani cismanî âlem o kadar değersiz ve küçüktür ki cüz'î nefs henüz tam bağını koparmadan bile ruhanî âleme doğru yöneldiğinden, ruhanî âlemin büyüklüğünün etkisiyle cismanî âlemi tamamen unutabilmekte ve söz konusu bağ, cüz'î nefsin dünyaya ait bilgileri muhafaza etmesini sağlayamamaktadır.[157]

Cüz'î nefsin cismanî âlemin bilgilerinden soyutlanmasının diğer bir nedeni, duyularla elde edilen bilgilerin zamanın kapsamında olmasıdır. Zamana bağlı bilgiler, bedende olduğu sürece cismanî âleme uyum sağlaması ve kendisi de zamanın kapsamasına girmesinden ötürü cüz'î nefsi ilgilendirmekte, cüz'î nefs bedenden kurtulduğu anda zamandan da soyutlandığından duyusal bilgilerle bir ilgisi kalmamaktadır. Cüz'î nefs, asıl itibariyle zamanın bulunmadığı, diğer bir ifadeyle zamanın kapsama alanında olmayan bir âlemin üyesi olduğundan bedenden ayrıldığında zamanla ilişkili olmak zorunda olan bilgilerin onda saklı kalmasına imkân kalmamakta ve bu bilgiler olmadan ruhanî âlemden ayrılmaktadır.[158] Plotinus da cüz'î nefsle bedenin birbirleriyle karışmış olmalarına rağmen cüz'î nefsin bedenden etkilenmemesinin mümkün olduğunu savunmaktadır. Cüz'î nefsi ışığa benzeten Plotinus, ışığın karanlığa karıştığı halde ondan etkilenmemesi gibi cüz'î nefsin de bedenden etkilenmediğini ve saflığını koruduğunu dile getirmektedir.[159]

Cüz'î nefsin, cismanî âlemin bilgilerini almasa bile bedenden ayrıldığı an ile ona ilk geldiği anda aynı olmadığını savunan Sicistânî, bedende bulunduğu sırada Akıl'dan bilgi almaya devam eden cüz'î nefsin gelişiminin devam ettiğini, insanın da fikrinde bu bilgileri toplayabildiği oranda seviye kazandığını dile getirmektedir. Söz konusu bilgi alışına göre insanların birbirlerinden farkları belirginleşmekte, fikrini doğru kullanarak aklî bilgilere daha açık konumda olan cüz'î nefsler üstünlük elde edip cenneti hak etmektedir. [160] Ruhanî âlemin üyesi de olsa cüz'î nefs dünyanın heveslerine kapılıp tabiata boyun eğebilmekte, cismanî âlemin güzelliklerini gözünde büyüterek ait olduğu ulvî âlemin yüceliğini unutabilmektedir.[161] Sicistânî, bu duruma

155 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 175.

156 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 77.

157 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 78.

158 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 174.

159 Plotinus, *The Enneads*, 46.

160 Sicistânî cennetin sekiz kapısının bulunduğunu belirterek bunların her birinin bir ilme karşılık geldiğini savunmaktadır. Buna göre ancak ilim sahibi olanlar cennete girebilir. Bk. Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 293.

161 Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 87.

düşüp dünya zevklerine kanarak fikirlerini fesada uğratanların, aklî bilgiden mahrum kaldıklarından cehenneme müstahak olduklarını ileri sürmektedir.[162]

Cüz'î nefsin bedenden ayrılınca bilgilerden soyutlanması konusunda Kirmânî (öl. 411/1020'den sonra) Sicistânî'den farklı düşünmekte ve onu eleştirmektedir. İnsan nefsini hissî ve nâtık nefs olmak üzere ikiye ayıran Kirmânî, dünyevî zevklere ve kötülüklere meyledenin nâtık nefs değil, tabiattan oluşan hissî nefs olduğunu iddia etmektedir.[163] Sicistânî'nin Nefs'in eksik olduğu yönündeki fikrine de karşı çıkan Kirmânî, hissî nefsten farklı olarak ruhanî âlemin üyesi olan cüz'î nefsin değişime uğramasının imkânsız olduğunu, bu nedenle de bedenle birleştiği ilk anda nasılsa öyle kaldığını ileri sürmektedir. Cüz'î nefsin, yani ruhanî âlemle bağlantılı olan nâtık nefsin bedenle birlikte olduğu zaman dilimi içinde yeni bir şey öğrenmediğini, yani kendisine bir şeyin eklenmediğini savunan Kirmânî, kendisine bir şey eklenmeyenin bir şeyden soyutlanmasının da mümkün olmayacağını ileri sürerek Sicistânî'nin cüz'î nefsin cismanî âlemde kazandığı bilgileri unuttuğu yönündeki fikirlerini reddetmektedir.[164]

2.2. Cedd, Feth ve Hayal

Ruhanî âlemin aksine, farklılığın hâkim olduğu cismanî âlemdeki varlıklar arasında başkalığın yanı sıra eşitsizlik de bulunmaktadır. Canlılar arasında seviye farkını belirtmek için cansız varlıklardan örnek getiren Sicistânî, yakut gibi değerli bir taş ile sıradan bir taşın arasındaki seviye farkına atıfta bulunmakta ve cismanî âlemdeki tüm varlıklarda bu durumun göze çarptığını dile getirmektedir.[165] Cismanî âlemin üyesi olarak insanlar da canlı veya cansız diğer cismanî varlıklar gibi farklılık göstermektedir. Madenler, bitkiler ve hayvanlardan oluşan mevâlidler arasında en üstün varlık olma özelliğine sahip olan insanlar, kendi aralarında farklılık göstermekte ve derece olarak birbirlerine üstünlük sağlayabilmektedirler.

İlme son derece önem veren Sicistânî, insanların birbirlerine göre üstünlüğünü, ruhanî âlemden yani Akıl'dan gelen ilmi alma ve onu muhafaza etme kapasitelerine bağlamaktadır. Sınıflandırmaya başvurarak insanları dörde ayıran Sicistânî, her bir mevâlide karşılık bir insan sınıfının olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre en aşağı seviyedeki insanlar, ilimden faydalanamayan, cansız varlıklara benzemektedirler. Bu insanlar tıpkı cansız bir varlık gibi hiçbir şeyden anlamazlar. İkinci sınıf insanlar, devrin imamını inkar eden kafirlerdir. Bu insanlar, bazı şeyleri kabul edip diğerlerini inkar ettikleri için Nefs'in sadece büyüme özelliğinden faydalanabilen bitkiye benzerler. Üçüncü sınıf insanlar sadece zahiri kabul edenlerdir. Bu insanlar, Nefs'in büyüme ve hissetme özelliklerini aldıkları halde nutk[166] özelliğini almaya güç yetiremeyen hayvanlara benzediklerinden, mevâlîdden hayvanlara karşılık gelmektedirler. Dördüncü kısım insanlar, iki cihan saadetine ermiş, ilim ve tevil

---

162 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 174.
163 Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 88.
164 Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 91-92.
165 Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, 14.
166 Nutk: Küllileri idrak etme ve konuşma anlamlarına gelmektedir. Bk. Tehânevî, *Keşşâf*, 1703.

ehlidir. Nefs'in büyüme, hissetme ve nutktan ibaret olan üç özelliğini de almaya güç yetiren bu insanlar da mevâlîdden insana karşılık gelmektedir.[167]

İnsanların birbirlerinden derece olarak üstün olmaları, yaşayışlarındaki davranışlarına bağlı olmakla birlikte insanlar bu davranışlarda tamamen özgür değildir. Doğduğu andan itibaren fıtratında cismanî âlemin bütün özelliklerini taşıyan insan,[168] bazı Müslüman düşünürlere göre iyi veya kötü yöne doğru yönelme kabiliyetine sahip olmanın yanı sıra, bunlardan birine meyilli olarak dünyaya gelmektedir. Kötüye meyilli olarak yaratılanlara iyilik yapmak zor gelmekte ve bu kötülük isteklerine direnmeleri, kendileri için sıkıntı yaratmaktadır. Buna karşılık iyiliğe meyilli olanlar ise iyi şeyler yapmaktan zevk alarak hayatlarına devam etmektedirler.[169] Fârâbî'ye göre insanın üstün ve aşağılık olması için doğuştan gelen meyli ne olursa olsun yaptığı iyi veya kötü fiilleri âdet haline getirmesi gerekmektedir. Yani sürekli iyi işler yapan insanda bir süre sonra bu fiiller âdet haline gelmekte ve o kişi üstün bir insan sıfatına kavuşmaktadır. Öte yandan kötülük yapan ise bunu âdet haline getirdiğinde vahşi bir hayvan derecesine kadar düşebilmektedir.[170]

Varlıkların bir olan Akl'ın kapsamında olmakla birlikte bir değil çok olduklarını ve çokluğun farklılık anlamına geldiğini savunan[171] Plotinus, bu farklılığa rağmen bir olan Akıl'dan gelen varlıkların, cinslerine uygun şekilde hareket ettiklerini belirtmektedir. Birbirinden bağımsız tüm atların kavga ettiklerinde birbirlerini ısırdıklarını dile getirerek görüşünü örneklendiren Plotinus, insan dahil tüm varlıkların cinsine uygun hareket ettiğini savunmaktadır. Tüm varlıkların Nefs'ten geldiğini ve âlemin düzeni için onun yönergelerine uygun hareket ettiklerini dile getiren Plotinus, dünyada tesadüfe yer olmadığını ve her şeyin önceden planlandığını kabul etmektedir.[172] Bu bağlamda Plotinus, zaten yaratılış itibariyle farklı olan insanların zenginlik ve fakirlik gibi dünyadaki kazançlarla ilgili olan farklılıklarının da şansa ve bizim kontrolümüz dışında gerçekleşen, tesadüfi harici faktörlere bağlı olduğunu savunmaktadır.[173]

Sicistânî, yukarıdaki anlatılara benzer bir yaklaşım sergilemekle birlikte insanın iyilik veya kötülük yapmasının, dolayısıyla üstün veya aşağılık olmasının Allah'ın ikramı doğrultusunda olduğunu, bu ikramın ise ilim, cesaret, cömertlik, iffet, sıdk ve sabır özelliklerinden müteşekkil olduğunu vurgulamaktadır. Allah'ın sayılan üstün özelliklere ikramda bulunduğu kişi, bu özelliklerin eksik olduğu kişiye göre faziletli olmakta ve ona göre daha iyi bir hayat yaşamaktadır.[174] Yukarıda sayılan ikramların yanında insanın doğduğu andan itibaren birtakım güçlerle desteklendiğini ileri süren Sicistânî, bu güçler sayesinde insanın dünyada hayal edemeyeceği şeylere

---

167 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 274.

168 İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvâni's-Safâ*, 1/297.

169 Ebû Nasr el-Fârâbî, *Fusulü'l-Medeni*, çev. Hanifi Özcan (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987), 33; İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvâni's-Safâ*, 1/305-306.

170 Fârâbî, *Fusulü'l-Medeni*, 32-33.

171 Plotinus, *The Enneads*, 276.

172 Plotinus, *The Enneads*, 275.

173 Plotinus, *The Enneads*, 153; Plotinus, *Tasû'atu Eflûtîn*, 131.

174 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 323-326.

kavuştuğunu dile getirmektedir. Doğduğu andan itibaren her insana destek olarak ruhanî âlemden insanlara uzanan yardım eli olma özelliği taşıyan Cedd (**الجدّ**) veya diğer adıyla baht (**البخت**) insanların dünyadan bir şeyler elde etmesini sağlayan temel güçtür. Cedd sayesinde insan kazanç elde etmekte, mal biriktirmekte, şöhrete kavuşmakta ve mutluluğa doğru adım atmış olmaktadır.

Sicistânî'ye göre sayılan konularda insana Cedd'in yardımcı olması, dünyayla ilgili kazançta kesbin işe yaramamasındandır. İnsanın fiillerini aklî ve tabiî olmak üzere ikiye ayıran Sicistânî, aklî fiillerin kesb, tabiî fiillerin ise Baht (talih) ile bağlantılı olduğunu dile getirmektedir. Bir olduğu için fiillerinde zıtlığın söz konusu olmadığı Akıl, üstünde bir had (sınır) olmadığından kendi filini kendi kesb etmekte/kazanmaktadır. Kendi zatına bakmasıyla fiil kesb eden Akıl, bu fiilini diğer varlıklara da kendisinden bir iz gibi bıraktığından, varlıklar bu fiillere sahip oldukları halde meydana gelmektedir. Küllün cüzden büyük olduğunun bilinmesi gibi apriori bilgiler, Akıl'dan gelen bu fiillere örnek teşkil etmektedir. Akıl'dan gelen bu fiillerin dışında insanın bir şey kesb etme gücüne sahip olmadığı, elde ettiği şeylerin kendi kazancı değil bahtının yardımı olduğunu ileri süren Sicistânî, bahta bağlı olan tabiî fiillerin zıtlık barındırdığını dile getirmektedir. Buna göre bir insan için hem zengin olma hem de fakir olma mümkünken kişinin mal biriktirip zengin olabilmesi, kendisi için mümkün olan fakirliğin meydana gelmemesinden ötürüdür. Ona fakirliği gerektirecek kuvvet, zengin olmasına engel olmadığından mal biriktirebilen kişi, mal biriktirdiği için zengin olduğunu sansa da aslında onu zengin eden, doğumundan itibaren ona destek olan bahtıdır.[175]

Sicistânî'nin Cedd'le eş anlamlı kullandığı[176] bahtın izine, Aristo'da da rastlanmaktadır. Bahtı arazla ilişkilendiren Aristo, arazın meydana gelmesinin belli bir nedeninin olmadığını, bu durumun ancak talihle açıklanabileceğini dile getirmektedir. A noktasına varmayı hedeflemediği halde çıkan fırtına sonucu oraya varan bir geminin durumunu örnek gösteren Aristo, arızî bir şey olan A noktasına varışın meydana geldiğini ancak kendisi olarak değil, farklı bir şey olarak ortaya çıktığını belirtmektedir. Bahtı Cedd diye açıklayan ve onun Cebrail'e karşılık geldiğini dile getiren[177] Sicistânî'nin baht yorumu, Aristo'nun tesadüfü andıran teorisinden farklıdır. Cedd'den söz ederken Kur'an'dan[178] örnek vererek söze başlayan Sicistânî, namazda okunan Sübhâneke[179] duasında geçen "ve te'ala ceddük" (**و تعالى جدك**)

---

175 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 161-162.

176 Sicistânî, "Tuhfetü'l-müstecîbîn", 15.

177 Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, 118.

178 el-Cin 72/3 و انه تعالى جد ربنا ما اتخذ صاحبة ولا ولدا "Doğrusu Rabbimizin şanı çok yücedir; ne bir eş edinmiştir, ne de bir çocuk".

179 Hz. Peygamber'in namaza başladığında sübhâneke duasını okuduğu hadis kaynaklarında geçmektedir. Bk. Ebû ʿAbdullâh Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel eş-Şeybânî Aḥmed b. Ḥanbel, *Müsnedü'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel*, thk. Şuʿayb el-ʾArnaʾûṭ - ʿÂdil Murşid v.dğr (Beyrut: Muʾessesetu'r-Risâle, 1421/2001), 18/199-200; Suleymân b. el-Eşʿaṡ es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muḥammed Muḥyiddîn ʿAbdulḥamîd (Beyrut: el-Mektebetu'l-ʿAṣriyye, ts.), "Salât" 119,120; Ebû ʿÎsâ Muḥammed b. ʿÎsâ et-Tirmiẕî, *es-Sunen*, thk. Beşşâr ʿAvvâd Maʿrûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), "Salât" 65.

ifadesine de atıfta bulunarak,[180] Cedd'in ruhanî bir kuvvet olduğuna dair savını pekiştirmeye çalışmaktadır. Bununla da yetinmeyen Sicistânî, batınî bakış açısının bir göstergesi olarak Musa kıssasında[181] geçen Allah'ı görmeye dayanamayan dağın cansız değil de aslında Cedd olduğunu ileri sürmektedir.[182]

Sicistânî'ye göre insanların mutluluk ve mutsuzlukları (شقوة) bahtlarına yani Cedd'e bağlıdır. Doğdukları andan itibaren Cedd'in yardımına mazhar olan bazı şahıslar, yetişkinliklerinde içinde bulundukları topluma yönetici ve sultan olacak seviyeye gelmektedir. Böyle yüksek bir dereceye ulaşmanın ön şartı, Cedd'in destekte bulunduğu kişinin nefsinin saf ve temiz olmasıdır. Cedd'in insana destek olması, onun hayatının sonuna kadar bu destekle kazandıklarına sahip olacağı anlamına gelmemektedir. Cedd'in desteğiyle yükselen şahıslar, hayatlarının ilerleyen zamanlarında kendilerine bahşedilen kazanımları korumak durumundadır. Söz konusu kazanımların sahibi olan insanların birçoğu buna güç yetiremediklerinden onları kaybetmekte, az bir kısmı ise yerinde tedbirler ve doğru davranışlarla kazanımlarını muhafaza etmeye kudret gösterebilmektedir. İnsanın kazanımlarını korumasını sağlayacak tedbirleri alması da yine insanın çabasıyla değil, ruhanî bir yardımla mümkün olabilmektedir.[183]

Anlatımından Cedd'in tüm insanlara yardımda bulunduğu anlaşılmakla birlikte Sicistânî, bu yardım ve kazanımlardan tam olarak faydalananların sadece peygamberler olduğunu belirtmektedir. En temiz nefse sahip olduklarından Cedd'in desteğiyle doğru davranışlar ve tedbirlerle doğuştan itibaren kazandıklarını korumaya muvaffak olan peygamberlerin görevlerinin kemale ulaşması, Feth (الفتح) ve Hayal (الخيال) adı verilen güçlerin eklenmesiyle mümkün olmaktadır. Cedd'in desteğiyle kalplerinde ruhanî âlemin nurları oluşan peygamberlerin bu nurları anlayabilmesi Allah'ın Feth ikramına mazhar olmalarıyla gerçekleşmektedir. Öncesinde söz konusu nurları tefsir veya tevil etmeden kalplerinde tutan peygamberler, Feth gücüyle birlikte onları telif ederek her anlamın yerli yerine oturmasını sağlamaktadırlar.[184]

Cedd'i meleklerden Cebrail'e karşılık kullanan Sicistânî, Feth'in ise Mikail'e karşılık geldiğini savunmaktadır. "Şüphesiz biz sana apaçık bir fetih verdik."[185] âyetini örnek gösteren Sicistânî, Allah'ın Feth'i toplum içinde ikame ettiği vezirlere, yani peygamberlerin vasîlerine isnad ettiğini ileri sürmektedir. Âyette geçen fetih lafzını ilk anlamıyla değil, vasî[186] manasıyla ele alan Sicistânî, âyetin fethe vurgu yaparak

180 Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, 117.

181 Hz. Musa'nın kıssası ve Allah'ı görmek istemesiyle ilgili bk. İzzeddin İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2012), 1/146.

182 Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 169.

183 Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, 119.

184 Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, 119.

185 el-Fetih 48/1 انا فتحنا لك فتحا مبينا.

186 Zeydiyye dışındaki tüm Şiî mezhepler, imametin Hz. Peygamber tarafından Hz. Ali'ye vasiyet edildiği ve bunun dinin aslından olduğu konusunda hemfikirdirler. Detaylı bilgi için bk. Arif Tamir, *el-İmametu fi'l-islâm* (Beyrut: Dârü'l-edvâ', 1998), 68.

Allah'ın Hz. Peygamber'e bir vasî/vezir verdiğini açıkladığını ileri sürmektedir.[187] Sicistânî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla peygamberlere destek olan Feth hem ruhanî bir güç, hem de insanlardan bir yardımcı/vezir olarak, insanlara iki yönden yardım etmektedir. Peygamber ruhanî Feth ile kalbine inen ruhanî nurları anlarken insan olan Feth, yani peygamberin veziri/vasîsi, nurları almaya güç yetirecek insanlara onları açıklamaktadır.

Doğumunda Cedd'le, peygamberliğinden itibaren Feth'le desteklenen temiz nefs sahibi insanın mutluluğunun, diğer bir ifadeyle peygamberliğinin tamamlanması için üçüncü bir ruhanî güce ihtiyacı olduğunu dile getiren Sicistânî, söz konusu üçüncü gücün, ölüm anında peygamberin davasını halkının içinden bir imama emanet edebilmesini sağlayan, Hayal adı verilen güç olduğunu ileri sürmektedir. Hayatı boyunca mal biriktiren bir insanın, ölümden sonra malını evlatlarına miras bırakamaması durumunda ardından adının anılmayacağını ve bu durumun onun için çok kötü bir şey olduğunu ifade eden Sicistânî, peygamberlerin de davalarını miras bırakmalarının gerektiğini, aksi halde unutulup gideceklerini dile getirmektedir. Bir peygamberin davasının kemale ermesinin, ölmeden önce onu vasîsine miras bırakmasıyla mümkün olduğunu öne süren Sicistânî, Hayal'in ruhanî bir güç olarak bunu sağladığını savunmaktadır. Meleklerden İsrafil'in lakabı olan Hayal, saflığı arttıran bir etken olarak peygamberden vasîye, ondan da imamlara miras olarak geçmekte, imamların nefslerinin temiz/saf kalmasına katkıda bulunmakta ve Kāim'e kadar ulaşmaktadır.[188]

2.3. Nübüvvet ve İmamet

Sicistânî'ye göre dünyada düzenin sağlanması şeriatın kanunlarıyla mümkün olmakta, şeriat ise onu tebliğ edecek ve uygulamaya koyacak bir peygamber gerektirmektedir. Peygamber Allah tarafından insanlar içinden seçilmiş bir insan olmasına rağmen sıradan insanların ruhanî âlemden gelen direktifleri alacak güce sahip olmamaları nedeniyle diğer insanlardan daha üstün özelliklere sahip olması zorunluluk arz etmektedir. İnsanlar, anlama kapasiteleri ve akılları oranında ilimden pay sahibi olabilirler. Bu kapasite doğrultusunda bazı ilimler, insanların çoğuna saklı kalırken seçkin insanlar bu ilimleri üstünlükleri ölçüsünde edinebilir.[189] Akıl'dan Nefs'e, Nefs'ten de tabiat âlemine feyezan eden faydalardan insanlar, saflıkları/temizlikleri nispetinde faydalanabilirler. Bu insanların en safı olan peygamberler, Allah tarafından elçi olarak seçilmektedir. Ruhanî âlemden gelen nurları kalpleriyle alan peygamberler, diğer insanlara üstünlük kurup onlara yönetici ve rehber olmaktadır. Söz konusu nurları kalpleriyle almaya güç yetiremeyen

---

[187] Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, 119.

[188] Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, 120-121.

[189] Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, act 273; Ehl-i sünnete göre peygamberlik kesbî değil vehbîdir. Dolayısıyla Allah'ın peygamber olarak seçtiği insanın diğer insanlardan üstün olmasına gerek yoktur. Mâtürîdî, *Te'vîlâtu Ehli's-Sunne*, act 6/372; Râzî, *Mefâtîhü'l-gayb*, 19/74; Cağfer Karadaş, "Peygamberlerin Beşeriliği Üzerinden Batınîlerin ve Felsefecilerin Peygamberlik ve Vahiy Anlayışı", *Bilge Adamlar* 50 (2020), act 152.

insanlar, onu peygamber aracılığıyla kulaktan yani işitme yoluyla almak zorunda kalmaktadır.

Nâtık nefse sahip olması sayesinde mevâlîdler arasında en üst seviyede bulunan[190] insanların kendi aralarındaki sıralamada üstünlük, kuşkusuz peygamberlere aittir. Peygamberlerin davranış ve yönetim şekillerini sultan ve kralların yönetimleriyle karşılaştıran Sicistânî, peygamberlerin bu özellikleriyle kralları geride bıraktığını dile getirmektedir. Peygamber dışındaki yöneticilerin farklı farklı idare şekilleri uygulayıp tutarsız kararlar verebildiğini, buna karşılık peygamberlerin yönetiminin bir ve son derece tutarlı olduğunu belirten Sicistânî, kral ve sultan gibi idarecilerin her zaman diliminde bulunduğunu, peygamberlerin ise sadece 1500 yılda bir zuhur ettiğini dile getirerek, peygamberlerin üstünlüğünü ve değerini vurgulamaktadır.[191]

Peygamberliğin ön şartının ilim olduğunu savunan Sicistânî, sanılanın aksine bir kavmin içinden herhangi bir şahsın Allah tarafından peygamber seçilmesinin söz konusu olmadığını dile getirmektedir. Peygamber seçilecek şahsın, tartışmasız bir şekilde halkının en âlimi olması gerektiğini belirten Sicistânî, "Âlimler peygamberlerin varisleridir."[192] hadisine atıfta bulunarak peygamberlere varis olmanın bile Hz. Peygamber tarafından âlim olma şartına bağlandığını, bu nedenle ilim eksikliğiyle peygamberliğin bağdaştırılamayacağını iddia etmektedir.[193]

Allah'ın insanların içinden peygamber seçmesinin, diğer bir ifadeyle insanlara elçi göndermesinin en önemli sebebinin dünyadaki düzenin sağlanması olduğunu dile getiren Sicistânî'ye göre yeryüzünde farklılık ve zıtlık hâkim olduğundan insanların düzenli bir şekilde hareket etmesinin yolu, doğru ve yanlışın aklî bilgilerle belirlenmesidir. Evrensel doğrular Akıl'dan geldiğine göre bunları insanlara ulaştıracak tek vasıta peygamberlerdir. Ruhanî âlemden gelen bilgileri almak için seçilmiş peygamberlerin haricindeki diğer insanlar, bu bilgileri almaya güç yetirememektedir. Sicistânî, bazı âlimlerin hikmetli bilgiler verdiğini ileri sürüp peygamberler dışında da insanlara hikmeti öğretenlerin olduğunu iddia edenlere, peygamberler dışındaki tüm bilginlerin ilimlerini hocalarından aldıklarını, hocasız âlimlerin ise sadece peygamberler olduğunu dile getirerek cevap vermektedir.[194] Ne kadar âlim olursa olsun peygamberler dışındaki insanlar bilgilerini başka insanlardan almakta, peygamberler ise tüm bilginin kaynağı olan Akıl'dan beslendiklerinden, bilgiye aracısız ulaşabilmektedir.

Sicistânî'ye göre peygamberlere vahiy inmesi, klasik anlamda Cebrail'in bir kuş misali gökyüzünden inerek peygambere Allah'ın bildirdiklerini iletmesi şeklinde değil, kalbe iniş şeklinde gerçekleşmektedir. Nefs'in parçaları şeklinde insanların bedenine yerleşen cüz'î nefsler, daimi olarak Nefs'ten beslenmekte ve birtakım

---

190 Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, 30.

191 Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, 38-39.

192 Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî* (Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002), "Kitabü'l-İlm", 10.

193 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 227.

194 Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, 169.

faydalar almaktadır. Peygamberin zuhur zamanı geldiğinde cüz'î nefsi, kendisinden önceki cüz'î nefslerin nesiller boyu devam eden Nefs'le bağlantıları sayesinde ilmi almaya hazır hale gelmeleri sayesinde Akıl'dan faydalanma yetkinliği kazanmaktadır.[195] Bir peygambere vahiy iki şekilde gelmektedir: Bunlardan biri doğrudan Akıl'dan kalbe inen, diğeri Nefs üzerinden gelen vahiydir. "Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder. Şüphesiz O yücedir, hüküm ve hikmet sahibidir."[196] âyetini işaret ederek görüşünü açıklayan Sicistânî, âyette geçen "vahiy yoluyla" ifadesinin Akl'ın doğrudan peygamberin kalbine Allah'ın kelâmını indirmesi, âyetin devamındaki "perde arkasından" ifadesiyle, Nefs'in peygambere işarette bulunması ve son olarak "elçi" ile de peygamberin kendisinin kast edildiğini iddia etmektedir.[197] Akl'ın peygamberin kalbine indirdiği vahiy, ses veya söz barındırmayan, peygambere has olan ve esasın bile künhüne vâkıf olmadığı saf te'yiddir.[198] Bu te'yid peygamberin nefsiyle birleşerek onun birçok şeyin bilgisine varmasını sağlamaktadır. Nefs üzerinden alınan vahiy, esasın da anlayabileceği ve Nefs'in felek ve gezegenlere işlediği bilgilerden müteşekkildir. Nefs'in gök cisimlerine kodladığı bu bilgiler, bir çeşit yazı dili gibi peygambere görünmekte ve onlara bakan peygamber, bir kitap okur gibi Allah'ın kelâmını okuyabilmektedir. Öte yandan bunları doğru bir şekilde okumak sadece Akıl'dan te'yid alan peygamberlere has kılınmıştır. Akıl'dan aldığı te'yid ve gök cisimlerinden okuduklarıyla kimsenin ulaşamayacağı bilgilere vâkıf olan peygamberin bilgilerini insanlara güçlü ve eşsiz bir ifadeyle anlattığını dile getiren Sicistânî, peygamberin dilinden dökülen ifadelerin çağının kelâmının zirvesi olduğunu ve diğer insanları o kelâmın benzerini getirme konusunda aciz bıraktığını ifade etmektedir.[199]

Peygamberler, onları diğer insanlardan ayıran birtakım sıfatlara sahiptir. Sicistânî'ye göre bu sıfatlar adalet, iffet, cömertlik (**الجود**), cesaret, rahmet ve doğruluktur. Bu özellikler diğer insanlarda görülse bile peygamberlerde görülenler ile aynı değildir. Peygamberlerin adı geçen özellikleri, sıradan insanlarınkine kıyasla cüzün küllü gibidir. Yani insanlarda bulunan adalet, cömertlik gibi hasletler küçük ve sınırlıyken peygamberlerin sahip olduğu bu özellikler daha büyük ve kapsamlıdır. Hz. Peygamber'in ilminin bütün ümmetinin ilmine göre küll, ümmetinin ilminin ise onunkine kıyasla cüz hükmünde olduğunu dile getiren Sicistânî, ondan sonra onun ilminin sayılamayacak kadar insan tarafından aktarılıp insanlara fayda sağladığını buna rağmen toplanan bu ilimlerin ona verilmiş olan ilmin yanında hiç hükmünde kaldığını belirtmektedir.[200] Sicistânî'nin peygamberlerin ilimlerinin, insanların ilmine

---

195 Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, 138-139.

196 eş-Şûrâ 42/51 وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من ورائ حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء انه علي حكيم

197 Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, 149.

198 Te'yid: Akıl'dan nâtık veya esasa inen bilgi.

199 Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, 152-153.

200 Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, 39.

kıyasla küll hükmünde olduğunu söylemekteki kastı, peygamberlerin ilmin tamamına sahip olduğu değil, insanların ilimden az, peygamberlerin ise büyük pay sahibi olduklarını vurgulamaktır. Nitekim ona göre ilmin tamamına sahip olan tek insan Kāim'dir.

Peygamberlerin insanlardan üstünlüklerinin yanı sıra kendi aralarında da derece farkı olduğunu ileri süren Sicistânî, Allah'ın peygamberleri birbirlerinden üstün kıldığına yönelik âyetlerle[201] söz konusu derece farkını açıklamakta ve peygamberlerden bir kısmına azim ve kararlılık sahibi anlamına gelen "ülü'l-azm"[202] (**اولى العزم**) dendiğini dile getirmektedir. Sicistânî'ye göre Allah'ın Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Hz. Muhammed'i ülü'l-azm adıyla ayrı bir kategoride sınıflandırması, onları diğer peygamberlerden üstün tuttuğunun göstergesidir. Âyetlerde geçen "azm" (**عزم**) kelimesinin yasaklama, sınır koyma gibi anlamlara geldiğini ileri süren Sicistânî, ülü'l-azm peygamberlerin ümmetlerine helal ve haram konusunda kanun koyan peygamberler olduğunu savunmaktadır. Buna göre azim ve şeriat, neredeyse eş anlamda kullanılmakta, azim sahibi peygamberler şeriat getiren peygamberler olarak ön plana çıkmaktadır.[203]

Her peygamberin kendisinden önce gelen peygambere göre bir veya iki derece daha üstün olduğunu iddia eden[204] Sicistânî, semavî varlıklarla cismanî varlıkların bir uyum içinde olması sonucu yeryüzünde gökteki gezegenler sayısınca liderin olması gerektiğinden, söz konusu liderlerini sayısının yedi ile sınırlı olduğunu[205] ve yedisinin de aynı soydan geldiğini, peygamberliğin bir soydan başkasına geçmesinin mümkün olmadığını ileri sürmektedir.[206] Buna göre peygamberlik Âdem, İbrahim, Nuh, Musa ve Hz. Muhammed'ten oluşan altı peygamberle sınırlıdır. Peygamber olmadığı halde ahir zamanda yönetimi devralacak Kāim ise yedinci isim olarak zinciri tamamlamaktadır. Sicistânî'ye göre zikredilen altı ismin dışındakiler gerçek değil mecazi anlamda peygamberdir. Peygamberlerin vasî ve imamları onların organları gibi olduğundan onların cüzleri konumundadır. Cüzün küllünün adıyla anılması caiz olduğundan bir

---

201 el-Bakara 2/253 تلك ٱلرسل فضلنا بعضهم علىٰ بعض منهم من كلم ٱلله ورفع بعضهم درجٰت وءاتينا عيسى ٱبن مريم ٱلبينٰت وأيدنٰه بروح ٱلقدس ولو شاء ٱلله ما ٱقتتل ٱلذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم ٱلبينٰت ولٰكن ٱختلفوا فمنهم من ءامن ومنهم من كفر ولو شاء ٱلله ما ٱقتتلوا ولٰكن ٱلله يفعل ما يريد İşte peygamberler! Biz, onların bir kısmını bir kısmına üstün kıldık. İçlerinden, Allah'ın konuştukları vardır. Bir kısmının da derecelerini yükseltmiştir. Meryem oğlu İsa'ya ise açık deliller verdik ve onu Ruhu'l-Kudüs (Cebrail) ile destekledik. Eğer Allah dileseydi, bunların arkasından gelen (millet)ler, kendilerine apaçık deliller geldikten sonra, birbirlerini öldürmezlerdi. Fakat ayrılığa düştüler. Onlardan inananlar da vardı, inkâr edenler de. Yine Allah dileseydi, birbirlerini öldürmezlerdi. Lâkin Allah dilediğini yapar; el-İsrâ 17/55 وربك أعلم بمن فى ٱلسمٰوٰت وٱلأرض ولقد فضلنا بعض ٱلنبيـّٖن علىٰ بعض وءاتينا داوود زبورا Hem Rabbin göklerde ve yerde kim varsa daha iyi bilir. Andolsun, peygamberlerin bir kısmını bir kısmına üstün kıldık. Dâvûd'a da Zebûr'u verdik.

202 Ülü'l-azm, Allah'a verdikleri sözü yerine getirmede kararlı olan peygamberlere verilen isimdir. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 12/400.

203 Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, 141-142.

204 Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, 166.

205 Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, 143.

206 Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, 156.

peygamberin vasîsinin veya imamının peygamber diye anılması da bu bağlamda kabul edilebilir bir davranıştır. Sicistânî'nin "nâtık" dediği altı isim dışındakilerin Kur'an'da peygamber diye anılması, onların vahiy alan şeriat sahibi peygamber oldukları manasına gelmemekte, bir peygamberin vasîsi, imamı veya ümmetinden biri oldukları anlamını taşımaktadır.[207]

2.3.1. Nâtıklar ve Devirler

İsmâilîlerin peygamber veya resul anlamında kullandığı nâtık (**الناطق**),[208] konuşmak veya küllileri anlamak/idrak etmek anlamına gelen nutk'tan (**نطق**) türemiştir.[209] Peygamberlik ile anlama veya akletme arasındaki ilişkiyi vurgulamak adına ilk peygamberin Akıl olduğunu belirten Sicistânî'ye göre Küllî Akl'ın cüzü olarak insanlardaki akıl, Tanrı tarafından insanlara bahşedilmiş ilk peygamber hüviyetindedir.[210] İnsan olan nâtıklara, yani Sicistânî'nin sayılarını altı ile sınırlandırdığı peygamberlere nâtık denmesinin sebebi, onların nutk, yani idrak ve ifade güçleriyle diğer insanların tamamına üstün gelmelerindendir. İnsan nefsinde nutktan daha saf ve temiz bir şey olmadığını, bu nedenle onu almaya ancak en saf nefse sahip olanların müstahak olduğunu savunan Sicistânî, nâtığın kalbine inen ve içinde çelişkinin olmadığı nutkun hakiki nutk olduğunu, bu yüzden ona "ilim için konuşan" anlamında nâtık dendiğini ileri sürmektedir.[211]

Nâtıkları diğer insanlardan ayıran en önemli özellikleri, ruhanî âlemden, yani Akıl'dan gelen faydaları almaya güç yetirmeleri, buna kabiliyetlerinin olmasıdır. Sicistânî bu faydalara "te'yîd" (**التأييد**), faydaları alan peygamberlere de "müeyyed" (**المؤيد**) demektedir.[212] Semavî varlıklardan insanlara birtakım güçlerin ulaştığını ancak bunların te'yidle karıştırılmaması gerektiğini dile getiren Sicistânî, felekler ve gezegenlerden gelen bilgilerin derinlikten yoksun olduğunu, buna karşılık ruhanî âlemden gelen te'yidin yüce ve saf olduğunu dile getirmektedir. Te'yidi almaya güç yetiren nâtıklar, Allah'ın te'yidin içine yerleştirdiği bilgileri ondan çıkarma gücüne de sahip olduklarından, düzeni sağlamanın yanı sıra insanların asla ulaşamayacağı ilginç eserler meydana getirmekte ve ortaya koydukları benzersiz yönetimle ruhanî âlemin tamlığının yansıması ve güzelliklerini bu dünyada gerçekleştirmektedirler.[213]

---

207 Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, 147-148.

208 Tehânevî, *Keşşâf*, 1680.

209 Tehânevî, *Keşşâf*, 1703.

210 Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, 49.

211 Sicistânî, "Tuhfetü'l-müstecîbîn", 16-17.

212 Kelâmcılar Sicistânî'nin ileri sürdüğü gibi te'yidi vahiy anlamında değil peygamberin Allah tarafından mucize ile desteklenmesi anlamında "Müeyyed bi'l-mu'cize" (المؤيد بالمعجزة) şeklinde kullanırlar. Sa'düddîn et-Teftezânî, *Şerhü'l-'akîdetü'n-Nesefiyye*, ed. Mustafa Merzûkî (Cezâir: Dârü'l-Hüda, 2000), 104; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Fedâ'ihü'l-Bâtıniyye* (Kuveyt: Dârü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, ts.), act 129; Gazzâlî te'yidin basiret ve güç anlamlarına geldiğini dile getirmektedir. Bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mîzânü'l-'amel* (Mısır: Dârü'l-Me'ârif, 1964), act 303.

213 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 171.

Sicistânî'ye gören insanlık tarihi boyunca toplamda altı nâtık zuhur etmiştir. 1500 yıllık periyotlarla[214] gönderilen nâtıkların aralarında geçen dönem için İsmâilî terminolojide "devir" ifadesi kullanılmaktadır. Devrin ikiye ayrıldığını belirten Sicistânî, Âdem ile Kāim arasında geçen zamana büyük devir, büyük devrin yediye bölünmesi şeklinde her bir nâtığa ayrılan zamana ise küçük devir demektedir. Küçük devirler Âdem'den Nuh'a, Nuh'tan İbrahim'e, İbrahim'den Musa'ya, Musa'dan İsa'ya, İsa'dan Hz. Muhammed'e ondan da Kāim'e olacak şekilde altıya bölünmekte, Kāim'le birlikte yedinci ve son devir başlamaktadır.[215]

Peygamberliğin sanıldığı gibi basit bir şey olmadığını, art arda peygamber gönderilmesinin hikmete aykırı olduğunu savunan Sicistânî, iki peygamberin arasında uzunca bir süre geçmesinin zorunlu olduğunu iddia etmektedir. Şeriat getiren, yani kanun koyan bir nâtığın ardından yeni bir nâtığın gelmesi için birçok neslin gelip geçmesinin ve nâtığın getirdiği şeriatın geçerliğini/ağırlığını kaybetmesi, artık hafife alınır olması gerektiğinin altını çizen Sicistânî, bu durumun ortaya çıkmasının ancak çok uzun bir sürenin geçmesiyle mümkün olabileceğini dile getirmekte, bir nâtık için kısa sürede şeriatının etkinliğini yitirmesinin söz konusu olmadığını ileri sürmektedir. Kısa sürede nâtığın şeriatının etkisini kaybetmesi, bahse konu nâtığın onu iyi inşa edemediği anlamına gelir. Seçkin insanlardan müteşekkil nâtıklar arasından şeriatı iyi inşa edemeyecek bir isim olmadığından böyle bir durum ortaya çıkmamıştır. Öte yandan ruhanî te'yidi almaya güç yetirecek saf bir nefsin dünyaya gelmesi ancak uzun süre, nesilden nesile cüz'î nefslerin cereyanıyla mümkün olmaktadır. Cüz'î nefsler, insanların bedenlerinde belli süre ikamet etmekte ve bu süre içinde saf ve temiz nefse sahip olacak kişiyi beklemektedirler. Yani her cüz'î nefs, yerleştiği bedenin saf nefse sahip olacak beden olma umudu taşımaktadır. Sicistânî, bu arayışın uzunca bir süre devam etmesinin, nübüvveti taşıyabilecek saf ve temiz nefsin ortaya çıkması için şart olduğunu kabul etmektedir. Aksi halde söz konusu cüz'î nefs saf ve temiz bile olsa zayıflığından ötürü nübüvveti taşımaya güç yetiremeyecektir.[216]

Davaları kendilerinden sonra imamları vasıtasıyla devam eden nâtıkların her birinin şeriat/kanun sahibi olduğunu dile getiren Sicistânî bu konuda Âdem'i istisna tutmakta ve onun şeriatının olmadığını savunmaktadır.[217] Ebû Hâtim er-Râzî[218] (öl. 322/933/34) ve Kirmânî'nin[219] (öl. 411/1020'den sonra) aksini savunmalarına rağmen Âdem'in nâtık olduğu halde şeriat sahibi olmadığını iddia eden Sicistânî, onun kendisine yasak edilen fiili işlediğini dile getirmekte ancak neden şeriat sahibi olmadığına değinmemektedir. Sicistânî'nin Âdem'in şeriatının olmadığını savunması, yasaklanan meyveden yemesi ya da Sicistânî'nin deyimiyle yasaklanan dileği dilemesi

---

214 Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, 192.

215 Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, 171.

216 Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, 149-150.

217 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 245.

218 Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 176.

219 Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 186.

sonucu derecesinin düşürülmesi olabilir. Âdem'in yasağı delmesi nedeniyle derecesinin düşürüldüğü, hatta nâtıklık seviyesinin de altına indiği ancak tövbeyle bu konumunu geri kazandığı iddia edilmiştir.[220] Sicistânî, Âdem'in kendine yasaklanan temennide bulunmasıyla keşf devrinin kapandığını, tövbe etmesiyle bu temenniden vazgeçtiğini ancak yasağı işlemesi nedeniyle kapanan keşf devrinin tekrar açılmasının Kāim'in zuhuruna kadar ertelendiğini dile getirmekte ancak Âdem'in derece kaybından söz etmemektedir.[221]

2.3.2. Esas, İmam ve Diğer Cismanî Hadler

Peygamberlik tarihini yedi devre bölen Sicistânî, bu devirlerin de kendi içinde yediye bölündüğünü, her devrin bir imamının bulunduğunu ileri sürmekte, yedi imamın ilkinin ise vasî (**الوصي**), diğer adıyla esas (**الأساس**) olduğunu dile getirmektedir. Diğer altı imam, nâtıktan sonraki zaman diliminde onun davasını devam ettirirken esasın nâtıkla aynı zaman diliminde yaşaması gerekmektedir. Her bir nâtık, davetini başlattıktan sonra önceki şeriatı nesh edip yeni bir şeriat koymakta, onun yardımcısı konumundaki esas ise önceki tevili, yani nâtığın zahir davetinin altındaki gizli hakikatleri nesh etmekte ve yerine yenilerini tebliğ etmektedir.[222]

Nâtığın zıt anlamlısı olarak samit (**الصامت**)[223] adıyla da anılan esas, peygamberin bir nevi ümmetine hediyesidir.[224] Nâtığın hem dinî hem de dünyevî işlerinde istişarede bulunduğu esasın, yürütmede nâtığa yardımcı olabilmesi için en az onun kadar nübüvvetin sırlarına vâkıf olması gerekmektedir.[225] Hayatta olduğu sürece esasın yardımına ve fikirlerine başvuran peygamber, dünyadan ayrıldığında onu yerine vekil tayin ederek ümmetini lidersiz bırakmamış olmaktadır. Peygamberin arkasında bir vekil bırakması onun inisiyatifine bırakılmış bir vakıa değil, bir zorunluluktur. "Sizden birinize ölüm gelip çattığı zaman, eğer geride bir hayır (mal) bırakmışsa, vasiyette bulunması farz kılındı."[226] âyetinden yola çıkarak peygamberin bu âyeti görmezden gelip ardında vasî bırakmamış olmasının imkânsız olduğunu belirten Sicistânî, âyetteki hayrın sadece mal şeklinde anlaşılmaması gerektiğini, dinin bütün işinin hayır olduğunu belirterek âyetin vasiyete delil teşkil ettiğini savunmaktadır.[227] Sicistânî'ye göre peygamberin ardında vasî bırakmasının şart olduğu, birtakım aklî

---

220 Bernard Lewis, "An Ismaili Interpretation of the Fall of Adam", *Bulletin Of The School Of Oriental Studies* 9/3 (1938), 701; Tığlı, "İsmâilîlik'te Varlığın Hudûdu ve Âdem'in Hübûtu", 801.

221 Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, 184.

222 Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, 191.

223 Nâtık konuşan, samit suskun demektir. Dinin zahirini tebliğ eden peygamber nâtık konumundayken görevi batınî hakikatleri anlamak ve sadece ehline bildirmek olan esas, peygamberin suskun yardımcısı/veziri anlamında samit adıyla anılır.

224 Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 168.

225 Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, 192.

226 el-Bakara 2/180 كتب عليكم إذا حضر أحدكم ٱلموت إن ترك خيرا ٱلوصية للولدين وٱلأقربين بٱلمعروف حقا على ٱلمتقين Sizden birinize ölüm gelip çattığı zaman, eğer geride bir hayır (mal) bırakmışsa, anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması -Allah'a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir hak olarak- farz kılındı.

227 Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, 151-152.

delillerle de kanıtlanabilir. Buna göre peygamberin otoritesi nedeniyle istemeyerek iman edenler, peygamberden sonra, vasînin olmadığı otorite boşluğunda küfürlerini açığa vurup dinden dönebilirdi.[228] İslam'a giren Fars ve Rum milletlerinin içinde çok sayıda dâhi ve bilginin varlığı, bunların Hz. Peygamber'den sonra Müslümanları kandırıp onları kendi etkileri altına alma tehlikesi doğurmaktaydı. Bu tehlikeden korunmak, ancak vasînin varlığı ve te'yidin devamıyla mümkün olabilirdi. Öte yandan Hz. Peygamber'in hikmetin inceliklerini ve tevilin bilinmeyen yönlerini birine öğretmeden hayattan gitmesi, kurduğu devletin yıkılmasına ve davasının kesilmesine yol açacağından vasî bırakmadan dünyadan ayrılması olanak dahilinde değildi.[229]

Yukarıdaki açıklamalar Hz. Peygamber devrine özel olsa da Sicistânî'ye göre bu durum genel anlamda tüm nâtıklar için geçerlidir. Her nâtık, kendisiyle çağdaş olan bir esası kendinden sonra ümmetine vasî bırakmıştır. Âdem devrinin esası Şit, Nuh devrinin esası Sam, İbrahim devrinin esası İsmail, Musa devrinin esası Harun, İsa devrinin esası Şem'ûn es-Safâ (**شمعون الصفا**) ve son olarak Hz. Muhammed devrinin esası Ali'dir.[230] Şiî olması sebebiyle Ali'ye özel bir parantez açan Sicistânî, Ali'nin vasîyetle imam tayin edilmesinin putlara hiç tapmamış olmasından kaynaklandığını, ondan önce hilafet makamına yerleşen üç sahâbînin uzun yıllar puta taptıkları için Allah'ın lanetine uğradıklarını ve imamlığını gasp ederek Ali'ye zulmettiklerini ileri sürmektedir.[231]

Nâtık ve esasın irtihalinden, bir sonraki nâtığın devri başlayıncaya kadar geçen süreden natığın davetini altı imam sürdürmektedir. Her bir nâtığın devri 1500 yıl sürdüğünden yedi imamın bu süreyi doldurması mümkün değildir. Yedi sayısına büyük önem veren[232] Sicistânî, her devirde yediden fazla imamın zuhur etmesinin imkânsız olduğunu, bu nedenle de bazı imamlardan sonra, insanlardaki yozlaşma ve dinî değerlere yönelik bıkkınlık sonucunda ortaya çıkan bir fetret döneminin yaşandığını dile getirmektedir. Bu dönemde yaşayan insanlar, içinde düştükleri tükenmişlik sebebiyle ruhanî te'yidi almaya güç yetiremediklerinden Allah içlerinden imameti çekmekte ve onları rehbersiz bırakmaktadır. İmametin yokluğu bütün toplumu etkilemekte, irili ufaklı bütün işlerde sorunlar yaşanmakta ve herkes bu durumdan zarar görmektedir. İmamsız dönem, sıkıntıya düşen insanların uyanışına ve bıkkınlıktan sıyrılmalarına vesile olmakta, böylece te'yid yeniden akmaya başlamakta ve yeni bir imam zuhur etmektedir. Nuh devrinde dört, İbrahim devrinde üç, Musa devrinde iki ve İsa devrinde bir fetret devrinin yaşandığını ileri süren Sicistânî, Hz. Muhammed devrinde bir fetretin söz konusu olmadığını iddia etmektedir.[233]

---

228 Sicistânî'nin istemeyerek Müslüman olanlardan kastı Hz. Ebubekir döneminde irtidat eden çevre şehir halkları değil, merkez şehirlerde yaşayan, özellikle Ümeyyeoğullarından Müslümanlar olmalıdır.

229 Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, 152-154.

230 Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, 193.

231 Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, 156.

232 Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, 179.

233 Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, 192-193.

Sicistânî'nin natığın davasının tamamlayıcısı anlamında mütim (المتم) de dediği imam, cismanî hadler sıralamasında nâtık ve esastan sonra üçüncü sıradadır. Peygamberin kendisinden sonra vasî tayin etmesinin ilahî bir zorunluluk olduğunu ileri süren Sicistânî, imam tayininin de aynı amaçlarla gerekli olduğunu savunmaktadır. İnsanların hidayeti için peygamber gönderen Allah'ın nâtıkla kurduğu düzenin ondan sonra bozulmasına müsaade etmeyeceğini dile getiren Sicistânî, bu nedenle de ruhanî te'yidle desteklenen imamların, söz konusu düzenin koruyucuları olarak görev yapmaya devam etmeleri gerektiğini ileri sürmektedir.[234] Sayıları her devirde yediden fazla veya eksik olamayacak imamlar, ruhanî te'yidle desteklenerek nâtıkların ardından toplumu yönetmek üzere seçilmiş, derin ilim ve hikmet sahibi insanlardır.[235] Hz. Muhammed devrinin imamlarını, Hasan, Hüseyin, Ali Zeynelâbidîn, Muhammed el-Bâkır, Câ'fer es-Sâdık olarak sayan Sicistânî, altıncı imamın adını İsmail değil, Mübarek olarak anmakta[236] ve onun döneminde idarenin zalim yöneticilerin elinde olmasından kaynaklanan bir fetretin gerçekleştiğini belirtmektedir.[237] Söz konusu fetret, imamsız dönem anlamında değil, imamın var olduğu ancak idarenin kendisinde olmadığı fetret anlamına geldiğinden, Sicistânî'nin bu ifadesi, Hz. Muhammed döneminde fetretin vuku bulmadığı ifadesiyle çelişmemektedir. Hz. Muhammed'den önceki nâtıkların devirlerinde gerçekleşen fetretler, imametin bir süreliğine halkın içinden çekilmesi şeklinde gerçekleşmiş, İsmâilîlerin altıncı imam kabul ettiği İsmail döneminde ise kendisi hayatta olmasına rağmen idare, başkalarının elinde olduğundan liderlik yapamamıştır.

Yeryüzünün yedi feleğe karşılık yedi bölgeye (اقليم) ve ardından da gökteki on iki burca karşılık on iki toprak parçasına (جزيرة) bölündüğünü kabul eden Sicistânî, imamın bunların tamamına yetişmesinin imkânsız olmasından kaynaklı, her bir bölgeye vekillerini tayin ettiğini savunmaktadır. Bu bölgelere gönderilen vekillere "hüccet" (الحجة) denmektedir. Cismanî hadler sıralamasında dördüncü sırada bulunan hüccet aynı zamanda "lâhik" (الاحق) adıyla da anılmaktadır. Hüccetin ardından beşinci sırada "yed" (اليد) gelmektedir. Yed, hüccetin güvenebileceği kadar ona yakın olup ona işlerini yürütmede yardımcı olan kişidir. Sıralamada yed'in altında bulunan mertebe dâîlik mertebesidir. Davayı yaymak için sürekli seyahat ettiğinden kendisine kanat anlamına gelen "cenah" (الجناح) da denen dâi, yed'e değil hüccete bağlıdır. Cismanî hadler sıralamasında dâîlerden sonra me'zûnlar gelmektedir. Me'zûn-ı mutlak (المأذون المطلق) ve me'zûn-ı mahdûd (المأذون المحدود) olarak ikiye ayrılan me'zûnlar, dâîlerin tebliğ ile görevlendirdiği kişilerdir. Me'zûn-ı mutlak, dâînin belirli bir mıntıkada, me'zûn-ı mahdûd ise sadece birkaç kişiye tebliğ etmek için görevlendirdiği memurlardır. Sayılan sınıflandırmanın son iki basamağından müminler ve müstecîbler (المستجيب) bulunmaktadır. Mümin devrinin imamını; yeriyle yurduyla, adıyla, nesebiyle bilip meadı, hayır ve şerri bilen kişidir. Müstecîb ise İslam'ı, tevhidi,

---

234 Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, 168.

235 Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, 168.

236 Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, 190.

237 Sicistânî, "Süllemü'n-necât", 251.

ulvi ve süfli hadleri, şeriatı ve müteşabihatı bilen anlamına gelmektedir. Bu isimlerin süflî hadlerin gerçek kimliğini zahir ehlinden gizlemek için verilen lakaplar olduğunu belirten Sicistânî, böylece bu isimlerin yazılı olduğu belgelerin batınî olmayan birinin eline geçmesi durumunda, adı geçen hadlerin zarar görmesinin engellendiğini belirtmektedir.[238]

2.3.3. Kāim ve Şeriatın Kaldırılması

Sicistânî'nin nübüvvet inancında son halkayı oluşturan Kāim, İsmâilîlerin altıncı imam kabul ettikleri İsmail b. Ca'fer'in gaybete girmiş oğlu Muhammed b. İsmail'dir. Ahir zamanda gaybetten dönüp dünyanın idaresini eline alacak olan Kāim, Âdem'in yasaklanan temennide bulunmasıyla başlayan setir devrini bitirecek, keşif devrini başlatacaktır. İsmâilîlerin genel olarak kabul ettiği üzere kıyametin dünyanın sonu değil gāib imamın zuhuru ve her şeyin yerli yerine konması anlamına geldiğine[239] Sicistânî de katılmaktadır. Kur'an'da zikredilen[240] kıyametin zahir ehlinin sandığı gibi dünyanın sonu anlamına gelmediğini, söz konusu âyetlerde Kāim'in dönüşünden bahsedildiğini ileri süren Sicistânî,[241] kıyametin kalkmak, ortaya çıkmak anlamlarına gelen "kāme" (**قام**) fiilinden türediğini dile getirmektedir.[242] Kıyametin son değil, nefsin değişimi anlamında devam ve ıslah anlamına geldiğini belirten Sicistânî, insanların kötüleşmesi ve kötülüklerin artmasıyla Kāim'in döneceğini, kötülüklere son vererek insanların durumlarının değişmesine vesile olacağını ve hayatın Kāim'den sonra daha güzel bir şekilde devam edeceğini savunarak kıyametin yeni bir devrin başlangıcı olduğunu ileri sürmektedir.[243]

Kāim'in dönüşüyle birlikte şeriatın da son bulacağını iddia eden Sicistânî, şeriatın kalkmasının her şeyin helal sayılacağı anlamına gelmediğini belirtmekte; yeni devirle birlikte insandaki ruhanî güçlerin cismanî olanlara galebe çalacağını, insan ile hakikat bilgisi arasındaki perdelerin kalkmasıyla insanın artık şeriata ihtiyaç duymayacağını savunmaktadır.[244] Âdem'den önce imamet ve şeriat olmadığı gibi Kāim'in dönüşüyle birlikte başlayacak yeni keşif döneminde de ne şeriatın ne de imametin söz konusu olacağını öne süren Sicistânî,[245] sanılanın aksine Kāim veya vekillerinin şeriatı ortadan kaldırmayacağını, Kāim zuhur edinceye kadar toplumun adım adım şeriattan uzaklaşacağını ve şeriatın toplumdan silinip yok olacağını savunmaktadır.[246] Bu durum bütün nâtıklar için geçerlidir. Bir nâtıktan diğerine kadar geçen süre içinde

---

238 Sicistânî, "Tuhfetü'l-müstecîbîn", 18-20.

239 Cevzî, *el-Karâmita*, 61.

240 ez-Zuhruf 43/66-67 هل ينظرون الا الساعة ان تأتيهم بغتة وهم لا يشعرون الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين Onlar (bu tavırlarıyla) ancak, kıyamet gününün kendilerine ansızın gelmesini beklemektedirler, halbuki bunun farkında değillerdir. O gün Allah'a karşı gelmketen sakınanlar dışında, dostlar birbirlerine düşman olurlar.

241 Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, 182.

242 Sicistânî, "Risâletü'l-Bâhire", 41.

243 Sicistânî, "Risâletü'l-Bâhire", 43.

244 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 298.

245 Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 204.

246 Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, 180.

şeriat fiili olarak kalkmakta, yeni nâtık yeni bir şeriat getirerek düzeni yeniden kurmaktadır. Kāim'in farkı, yeni bir şeriat getirmeyecek olmasıdır. İnsanların yoldan çıkıp birbirlerinin kanını dökmesi üzerine zuhur eden Kāim, düzeni kurduktan sonra yeni bir şeriat getirmeyecek, aynen Âdem döneminde olduğu gibi toplumu şeriat olmadan yönetecektir.[247] Bir kitaba ihtiyacı olmayan Kāim, sırrına vakıf olduğu ilim ve hikmet ile ümmeti yönetecek ve onun döneminde rahatlık olacaktır.[248] Şeriatta ihtilafın söz konusu olduğunu, insanların tek bir kanunda birleşemediğini dile getiren Sicistânî, şeriatı bedene, hakikat dediği batınî bilgiyi ruha benzetmektedir. Bedenin her azasının farklı bir işlevi olması gibi şeriatın çeşitli, ruhun tüm bedene yayılması gibi hakikat bilgisinin kuşatıcı olduğunu söyleyen Sicistânî, Kāim'in hakikat ile olacak yönetiminin böylece tüm insanlığı birleştireceğini ileri sürmektedir.[249]

Kāim'in Hz. Muhammed'in soyundan olduğunu, yeni bir şeriat getirmeyeceği için Hz. Muhammed'in şeriatını ve kitabını devam ettireceğini, isimlerinin bile ortak olduğunu belirten[250] Sicistânî, kendisi bir peygamber olmasa da peygamberliğin tüm şerefinin kāimliğe doğru aktığından Kāim'in diğer tüm peygamberlerden üstün olduğunu iddia etmektedir. Söz konusu üstünlük diğer tüm peygamberlerden engellenmiş olduğundan, onların bu üstünlüğü dilemesi bile yasaklanmıştır. Sicistânî'ye göre Âdem'e yasaklanan meyve, gerçekte Kāim'in üstünlüğü ve ona verilen eşsiz ilimdir. Âdem'in cezalandırılmasının sebebi ise o ilmi ve dereceyi temenni etmesidir. Kāim'in mertebesi, insanların en faziletlileri olan peygamberlere bile yasaklanmış, tüm ilimleri kapsayan, Kāim'e has eşsiz bir mertebedir. İnsanlar, Kāim'e tamamen açık olan ilim toplamından sadece kendi seviyeleri oranında edinebilmekte ve faydalanabilmektedir.[251]

Sicistânî'nin, Kāim'in şeriatının olmayacağını söylediği halde Hz. Muhammed'in şeriatını devam ettireceğini dile getirmesi ilk bakışta bir çelişki gibi görünmektedir. Kāim'in şeriatı kaldıran kişi değil, yeni bir şeriat getirmeyen kişi olduğu ve zuhuruna kadar şeriatın kendiliğinden ortadan kalktığı yorumlarıyla birlikte ele alındığında, Sicistânî'nin bu yorumuyla vurgulamak istediği hem Kāim'in Hz. Muhammed'in izinden gideceği hem de insanlar için bir kanun gerekiyorsa bunun Hz. Muhammed'ten kalan kanun olacağıdır. Sicistânî'nin kastı şu olmalıdır: Kāim'in dönemi gelinceye kadar insanlar şeriata göre amel etmeyi bırakacak, zuhuruyla birlikte keşif devri başladığından şeriata ihtiyaç kalmayacak, ancak gereksinim halinde Kāim yeni bir şeriat/kanun koymak yerine Hz. Muhammed'in şeriatını uygulayacaktır. Tevhide çağrının şeriat olmadan da yapılabileceğini ileri süren Sicistânî, Âdem'in bunu başarması gibi Kāim'in de başarabileceğini iddia etmektedir.[252]

---

247 Sicistânî, "Süllemü'n-necât", 266.
248 Sicistânî, "Süllemü'n-necât", 267.
249 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 233.
250 Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, 247.
251 Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 276.
252 Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 198.

SONUÇ

Yayılmacı bir politika izleyen İsmâilîliğin önemli isimlerinden biri olan Sicistânî, farklı kültürlerden etkilenmiş, senkretik ve batınî özellikleriyle ön plana çıkan İsmâilî düşünce sistemine Yeni Eflâtunculuğu entegre eden filozof bir dâîdir. Sicistânî'den önce başlayan Yeni Eflâtuncu akım, onunla birlikte öğretinin içinde yer edinmiş ve akide halini almıştır. Felsefî bir birikime sahip olduğu anlaşılan ve mezhep öğretileri de dahil olmak üzere görüşlerini teorik çerçevede sunan Sicistânî, aynı zamanda hoca-talebe ilişkisi üzerinden aldığı eğitim sonucunda Yeni Eflâtuncu görüşleri mezhebî görüşünün bir parçası şeklinde anlamıştır. Bunun bir sonucu olarak filozofları ve kelâmcıları kötülemekten geri durmayan Sicistânî, Yeni Eflâtuncu düşünceleri bir felsefî görüş biçiminde değil, dinî inancın bir parçası şeklinde dile getirmekte ve savunmaktadır. Sicistânî'nin Yeni Eflâtunculuğu benimsediğine işaret eden bu savunu, düşünce dünyasının hemen her yerinde Yeni Eflâtunculuğun etkilerinin açık bir şekilde görülmesiyle birleştiğinde, onun Yeni Eflâtuncu bir İsmâilî olduğu varsayımının yolu açılmaktadır.

Tanrı ve âlem görüşlerinin büyük çoğunluğunda Plotinus'la çelişmemeye özen gösteren Sicistânî, kimi zaman Kur'an ile delillendirdiği görüşlerini bile tevil yöntemiyle Plotinus'un sistemine uydurmakta, böylece Yeni Eflâtuncu çizginin dışına çıkmamaya gayret göstermektedir. Plotinus'un kurduğu sistemi İsmâilî düşünceye uygularken kendine alan açmak yerine olduğu gibi yansıtmaya çalışan Sicistânî'nin Plotinus'tan ayrıldığı noktalar, Tanrı ve âlemin ilk var edilişi dışında, ayrıntıdan öteye geçmemektedir. Ruhanî âlemi Akıl ve Nefs'ten ibaret kabul etmesinin yanı sıra, Tanrı'yı bilinmez sayması ve ibda'ın aşağısındaki hiyerarşiyi sudûrla açıklaması, onun Yeni Eflâtunculuğu benimsediğini göstermektedir. Sicistânî'nin Yeni Eflâtuncu düşüncelere bu denli bağlı oluşunun nedeni, söz konusu görüşleri, İsmâilîliğin en önemli filozofu kabul edilen hocası Muhammed b. Ahmed en-Nesefî'den (öl. 333/944) almasıdır. Bu durum, onun söz konusu görüşleri inanç esası olarak anlamasını da izah etmektedir.

Mümkün olduğunca Plotinus'a uyan Sicistânî, fikirlerinde önemli bir yer tutan Akıl ve Nefs görüşlerinde ona muhalefet etmekten sakınmakta, ancak Tanrı ve âlemin ilk var edilişi konularında farklı bir yol çizmektedir. Plotinus'un bilinmeyen Tanrı anlayışını bir adım ileriye taşıyan Sicistânî, ondan oluştuğu savını reddetmek amacıyla âlemin sudûrla değil yoktan yaratmayla meydana geldiğini öne sürmektedir. Bu iddiasını dile getirirken Tanrı'nın bilinmezliğinden taviz vermeyen Sicistânî, âlemin yaratılışını doğrudan Tanrı'ya bağlamamak adına aracı bir kavram olan Emr ile sorunu çözmeye çalışmaktadır. Âlemin var edilişi problemine alternatif bir çözüm sunan Emr teorisi, Sicistânî'nin düşünce dünyasının özgün yanlarından en önemlisini teşkil etmektedir. İhdas ettiği teoriyle sadece Plotinus'tan ayrılmakla kalmayan Sicistânî, söz konusu düşüncesiyle Müslüman filozof ve kelâmcılardan da farklı bir yola sapmaktadır. Kendisinden sonraki İsmâilî dâîler tarafından dahi kabul edilmeyen Emr

teorisi, benzersiz olması nedeniyle Sicistânî'den İslam düşüncesine eşsiz bir katkı hüviyeti taşımaktadır.

Akılcılığı ön planda tutan Sicistânî'nin felsefî yönünün yanı sıra bir dava adamı kimliği de mevcuttur. Yürüttüğü tebliğ faaliyetlerinin bir parçası olarak İsmâilîliği öven ve diğer tüm mezheplerden üstün gören Sicistânî, eserlerinde daha çok teorik konulara değinmektedir. Şiî olması nedeniyle imamların tarihine değinmesi ve zulme maruz kaldıklarını dillendirmesi beklenen Sicistânî'nin neredeyse bu konulara hiç eğilmediği görülmektedir. Nübüvvet konusuna büyük önem veren ve bu bahiste hacimli bir eser ortaya koyan Sicistânî, ilgili eserde İsmâilî davet hiyerarşisine değinmekte ancak burada da tarihî konulardan uzak durmaktadır. Âhir zamanda zuhur etmesi beklenen kāim mehdînin dönüşüne özel önem veren Sicistânî, gāib imamın adını anmaktan geri durmakta, onu "Kāim" sıfatıyla zikretmektedir. Sicistânî'nin söz konusu üslubunun nedeni, baş dâîliği olmalıdır. İsmâilî davanın ulaştığı her bölgeye hitap eden Sicistânî'nin dâîlik görevini yerine getirmek amacıyla anlaşılması güç konulara ağırlık verdiği ve mezhebin temel görüşlerini açıklamaya çalıştığı savunulabilir.

Batınî bakış açısına sahip bir dâî olan Sicistânî, Kur'an âyetlerinden anlamlar çıkarırken tevil yöntemini terk etmemekte ve böylece âyetleri görüşlerine uygun biçimde açıklamayı başarmaktadır. Batınîliği üstün bir meşrep kabul eden Sicistânî, zahir ehlinin hakikatleri anlamaya güç yetiremediklerini savunmanın yanında, Tanrı'nın gizli bir dininin olduğunu öne sürerek bunu sadece batın ehlinin anlayabileceğini iddia etmektedir. Sayılara, harflere ve temsillere önem veren Sicistânî, dört ve yedi rakamlarını ayrı tutmakta, yine sayılar üzerinden, bazı cisimlere, batınî bakış açısıyla anlamlar yüklemektedir. Zahir ehlinin gerçekleri anlamasına imkân vermemesinin yanı sıra insanların seviye olarak farklı olduklarını belirten Sicistânî'nin düşük insanların hakikatleri almaya güç yetiremediklerini savunması, batın ehli dışındakileri cahil görmesine ve dini, İsmâilîliğin inhisarında telakki etmesine neden olmaktadır.

Sicistânî'nin yanı sıra, bütün İsmâilî düşüncedeki Yeni Eflâtunculuk etkisinin ortaya konması, Sicistânî'den sonra telifte bulunan dâîlerin eserlerinin söz konusu yöntemle analiz edilmesi ve sonuçların birleştirilmesiyle mümkün olacaktır. Bu tür çalışmaların yapılması, Sicistânî ve onunla yakın dönemde yaşamış dâîlerin görüşlerinin karşılaştırılmasına olanak sağlayacağından, İsmâilî düşüncenin yaşadığı değişimin izlenmesini de kolaylaştıracaktır. Erken dönem İsmâilî öğretiyle ilgili kaynakların eksikliği, günümüzde varlığını sürdüren İsmâilîliğin fikri temellerinin, mezhep ortaya çıktıktan iki asır sonra eser veren Sicistânî ve ona yakın dönemde yaşayan dâîlerin eserlerine dayandırılmasına neden olmaktadır. Bu bağlamda söz konusu dâîlerle ilgili yapılacak çalışmaların, İsmâilîliğin temel ilkelerini gün yüzüne çıkarma konusunda alana katkı sağlayacağı da vurgulanmalıdır.

EK-1: SİCİSTÂNÎ'NİN KULLANDIĞI TERİMLER VE ANLAMLARI

Âba'	**الآباء**	Feleklerin diğer adı.
Akıl (Sabık)	**العقل (السابق)**	Bütün varlıkların öz halinde içinde bulunduğu, fiil halinde yaratılan tek varlık.
Baht	**البخت**	Cedd'in diğer adı.
Bârî	**الباري**	Varlığı suretsiz yaratan demektir.
Büyük Devir	**دور كبير**	Hz. Âdem'den Kāim'in dönüşüne kadar geçen zaman dilimine büyük devir denir.
Cedd	**الجدّ**	Baht da denen, insanlara doğdukları andan itibaren yardımcı olan ruhanî güçlerden biri. İnsan bu güç sayesinde bir şeyler elde edebilmektedir.
Cenâh	**الجناح**	Dâî'nin diğer adı. Davayı yaymak için sürekli seyahat ettiğinden kendisine kanat anlamına gelen cenâh denmektedir.
Cismanî Âlem	**العالم الجسماني**	Atlas Feleği'nin çevrelediği, oluş ve bozuluşa konu olan âlem.
Cûd	**الجود**	Kelime anlamı cömertlik olan cûd, Tanrı'nın ibda' ile varlıklara ihtiyaçları oranında rahmette bulunması anlamına gelmektedir.
Dehr	**الدهر**	Ruhanî âlem zamana takaddüm ettiğinden, oradaki vakit "dehr" terimi ile ifade edilmektedir.
Emr	**الأمر**	Tanrı ile ilk varlık kabul edilen Akıl arasındaki vasıta.
Esas (Vasî/Samit)	**أساس (وصي/صامت)**	Nâtık hayattayken onun danışmanlığı yapan, ölümünden sonra ona varis olan yardımcı. Nâtık kendisinden önceki peygamberin şeriatını nesh ederken Esas önceki tevili nesh ettiğinden ona suskun anlamına gelen samit de denir. .
Eys	**أيس**	Varlık anlamında kullanılmaktadır.
Ezel	**الأزل**	Zamanın yaratılmasından önceki vakti temsil eden kavramlardandır. Tanrı ile ilgili olduğundan mahiyetinin bilinmesine imkân yoktur.
Ezelî	**الأزلي**	Zamanın yaratılmasından önceki vakti temsil eden kavramlardandır. Nefs'in yaratılma sırasını belirtmek için kullanılmaktadır.
Ezeliyyet	**الأزليّة**	Zamanın yaratılmasından önceki vakti temsil eden kavramlardandır. Akl'ın yaratılma hiyerarşisindeki yerini belirtmek için kullanılmaktadır.

Felekler	الأفلاك	Anasır-ı erbaanın dönüşerek farklı varlıkları meydana getirmesine illet olan, âlemi kuşattığı varsayılan çemberler. Âba'
Ferdaniyye	الفردانيّة	Birlik anlamına gelmekte ve Emr için kullanılmaktadır. Akıl birliğini Emr'in bu özelliğinden almaktadır.
Ferdü'l-mahz	الفرد المحض	Salt bir anlamına gelen, sayı anlamındaki bire karşılık gelen ve Akıl için kullanılan bir terim.
Feth	الفتح	Doğduğundan Cedd'le desteklenen peygamberin kalbine ilahî hikmetin açılmasını sağlayan ruhanî güç.
Hadd	حدّ	Kelime anlamı sınır olmakla birlikte İsmâilî terminolojide hiyerarşideki varlıkları tanımlamak için kullanılır.
Hayal	الخيال	Peygamberin davetini esasına miras bırakabilmesini sağlayan ruhanî güç.
Hüccet (Lâhik)	الحجة (الاحق)	Yeryüzünü 12'ye bölen imamın bu bölgelerden her birine tayin ettiği vekili.
İbda'	إبداع	Varlığın yoktan, suretsiz ve örneksiz yaratılması
İki Asıl	الأصلان	Akıl-Nefs çiftini işaret etmektedir.
İkinci Yaratılış	خلق الثاني	Nefs'in yaratılışı, inbi'âs
İlk Yaratılış	خلق الاول	Akl'ın yaratılışı, ibda'.
İmam (Mütim)	الإمام (المتمّ)	Nâtık ve esastan sonra üçüncü sırada gelen dava lideri.
İnbi'âs	إنبعاث	Nefs'in yaratılması için kullanılan terim. İkinci varlık sayılan Nefs'in, Akıl'dan yayılarak meydana geldiği kabul edilmektedir.
İnniyye	الإنية	Felsefede kâmil varlık anlamına gelen inniyye Sicistânî'nin Tanrı'ya izafe ettiği nadir kavramlardandır. İbda'a karşılık gelmektedir.
İrade	الإرادة	İbda'a takaddüm eden irade, Tanrı'nın varlığı yaratmadan önceki karar vermek gücüne/kudretine karşılık gelmektedir.
Kāim	القائم	Ahir zamanda rücu' edip şeriatı kaldıracak olan gaib imam Muhammed b. İsmail.
Kelime	الكلمة	Emr'in isimlerinden ya da anlamlarından biri.
Keşf Devri	دور الكشف	Kāim'in dönüşüyle birlikte şeriatin kaldırılacağı, gizlenen batınî hakikatlerin açığa çıkacağı dönem.
Küçük Devir	دور صغير	1500 yıllık periyotlarla gönderilen natıkların aralarında geçen dönemlerin her birine küçük devir denir.

Leys	**ليس**	İmkân halindeki şeyin kendisine varlık ilişmemiş haline denir.
Me'zûn-ı mahdûd	**المأذون المحدود**	Dâî'nin sadece birkaç kişiye tebliğ etmek için görevlendirdiği kişi.
Me'zûn-ı mutlak	**المأذون المطلق**	Dâî'nin belli bir mıntıkada görevlendirdiği kişi.
Meşîet	**مشيئة**	İrade edilen şeyin meydana gelmesi.
Mevâlîd-i Selâse	**المواليد الثلاثة**	Anasır-ı erbaadan meydana gelen tabii varlıklar: Hayvanlar, bitkiler, madenler.
Mübdi'	**المبدع**	Varlığı yoktan, örneksiz yaratan.
Mümin	**المؤمن**	Devrinin imamının yerini, nesebini; meâdı, hayır ve şerri bilen kişidir.
Müstecîb	**المستجيب**	İslam'ı, şeriatı, tevhidi, ulvî ve süflî hadleri bilen kişidir.
Nâtık	**ناطق**	Şeriatını ilan ederek önceki şeriatı nesheden peygamber. Sicistânî'ye göre toplamda altı peygamber vardır.
Nefs (Tali)	**النفس (اتالي)**	Akıl'dan aldığı faydalarla cismanî âlemi yöneten ikinci ruhani varlık.
Ruhanî Âlem	**العالم الروحاني**	Akıl ve Nefs'in bulunduğu, oluş ve bozuluşa konu olmayan, cismaniyatın üstündeki âlem.
Setir Devri	**دور الستر**	Hz. Âdem ile Kāim arasında, hakikatlerin gizlendiği dönem.
Te'yîd	**تأييد**	Ruhanî âlemden nâtık veya esasa inen vahiy veya ilham.
Ulvî Harfler	**الحروف العلوية**	"Kûnî Kader" (كوني قدر) kelimelerini oluşturan yedi harf.
Ümmehât	**الأمهات**	Hava, su, ateş ve toprak, diğer adıyla anasır-ı erbaa.
Yed	**اليد**	Hüccetin yardımcısı.

EK-2: PLOTINUS VE SİCİSTÂNÎ MUKAYESESİ

Plotinus	Sicistânî
Âlem Tanrı'dan taşmıştır.	Tanrı âlemi yoktan yaratmıştır.
Tanrı ilk illettir.	Tanrı illet olamaz, ilk illet Emr'dir.
Sudûr Tanrı'dan, en aşağıdaki varlığa kadar daimi devam etmektedir.	Tanrı Akl'ı yarattığında varlıklar için gerekli olan her şeyi ona yüklemiştir. Bu nedenle sudûr Akl'ın aşağısında gerçekleşmektedir.
Tanrı'ya sadece "Bir" ve "İyi" denebilir. Bu iki isim de kelime anlamlarıyla değil, zorunluluktan kullanılmaktadır.	Tanrı için Allah, Mübdi', Hâlik, Bârî, Vâhidü'l-Ehâd gibi isimler kullanılabilir.
Tanrı her şeyin içindedir.	Tanrı varlıklara cûduyla nüfuz etmektedir.
Akl'ın yaratılmasında Tanrı'nın herhangi bir etkisi yoktur.	Tanrı Akl'ı Emr'iyle yoktan yaratmıştır.
İkisi birbirinden farklı olmakla birlikte hem ruhanî hem de cismanî âlemde madde bulunmaktadır.	Madde sadece cismanî âlemde bulunmaktadır. Ruhanî âlemde madde yoktur.
Zamanı Nefs yaratmaktadır.	Zaman feleğin aşağısında, onun hareketiyle oluşmaktadır.

.

KAYNAKÇA

Abdülcâdir, Âdil Sâlim. el-İsmâʻîlîyyun: Keşfü'l-esrâr ve nakdü'l-efkâr. Kuveyt, 2002.

Abdülhamid, İrfan. *İslam'da İ'tikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*. çev. Mustafa Saim Yeprem. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2015.

Açıkgenç, Alparslan. "Sadrettin Şirazî'de Hareket Nazariyesi". *İslâmî Araştırmalar* 2 (1986), 63-70.

Adamson, Peter - Richard C. Taylor (ed.). *İslam Felsefesine Giriş*. çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Küre Yayınları, 5. Basım, 2018.

Aḥmed b. Ḥanbel. *Müsnedü'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel*. thk. Şuʿayb el-ʾArnaʾûṭ - ʿÂdil Murşid vd. 50 Cilt. Beyrut: Muʾessesetu'r-Risâle, 1421/2001.

Ahmed, Hanan Şihab. ed-Dâʻî'l-Fâtimî Ebî Yaʻkub es-Sicistânî, ts.

Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975.

Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Basım, 2001.

Aristoteles. *Gökyüzü Üzerine*. çev. Saffet Babür. Ankara: Dost Kitabevi, 1997.

Aristoteles. *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2. Basım, 2016.

Armstrong, A. H. "Emanation in Plotinus". *Mind* 46/181 (1937), 61-66. https://doi.org/10.1093/mind/xlvi.181.61

Armstrong, A. H. - Markus, R. A. *Christian Faith and Greek Philosophy*. New York: Sheed and Ward, 1960.

Arslan, Ahmet. İlkçağ Felsefe Tarihi 5: Plotinos Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

Ateş, Süleyman. "Kur'ân-ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975), 127-146.

Avcu, Ali. "Erken Dönem İsmaililiğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2009), 267-287.

Avcu, Ali. *Horasan - Maveraünnehir'de İsmailîlik*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2. Basım, 2018.

Avcu, Ali. "Karmatîler: Ortaya Çıkışları, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010), 199-246. https://doi.org/10.33415/daad.720606

Avcu, Ali. *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2011.

Aydın, Cengiz - Aydın, Gülseren. "Batlamyus". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/196-199. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Bağdadî, Abdülkāhir. *el-Fark beyne'l-firak*. thk. Muhammed Osman Huşt. Kahire: Mektebetu İbn Sîna, ts.

Bedevî, Abdurrahman. *el-Eflatûniyyeti'l-muhdese ʿinde'l-Arab*. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûat, 2. Basım, 1977.

Belhî, Ebü'l-Kāsım. "Kitabü'l-Makālât". *Fadlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuad Seyyid. Beyrut: Dârü'l-Fârâbî, 2017.

Bîrûnî, Ebu'r-Reyḥân Muḥammed b. Aḥmed el-Ḫârezmî. *Taḥḳîḳu mâ li'l-Hind min Maḳûletin Maḳbûle fi'l-ʿAḳl ev Merẕûle*. Beyrut: y.y., 1403.

Blumenthal, H. J. "Nous and Soul in Plotinus: Some Problems of Demarcation". *Soul and Intellect: Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*. Hampshire: Variorum, 1993. https://doi.org/10.1163/1568525972652359

Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefe Terimleri ve Doktrinleri Sözlüğü*. Ankara: Atlas Yayınları, 12. Basım, 2018.

Bosworth, C. Edmund. "Naṣr (I) b. Aḥmad (I) b. Esmāʿıl". *Encyclopaedia Iranica Online*. Erişim 07 Haziran 2022. http://ekaynaklar.mkutup.gov.tr:2097/10.1163/2330-4804_EIRO_COM_143

Bréhier, Émile. *The Philosophy of Plotinus*. çev. Joseph Thomas. Chicago: The University of Chicago Press, 1958.

Buhârî. *Sahîhü'l-Buhârî*. Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.

Büstî, Ebü'l-Kāsım. "Keşfu esrâri'l-Bâtıniyye ve gavâri mezhebihim". *el-İsmâ'îlîyyun: Keşfü'l-esrâr ve Nakdi'l-efkâr*. thk. Âdil Sâlim Abdülcâdir. Kuveyt, 2002.

Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Basım, 1999.

Cevzî, Abdürrahman. *el-Karâmita*. thk. Muhammed es-Sabbâğ. el-Mektebü'l-islâmî, 5. B., 1981.

Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi*. çev. Hüseyin Hatemi. 2 Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, 9. Basım, 2013. https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004

Coşkun, İbrahim. "Teşbih ile Tenzih Arasında S. Âmidî'nin Allah'ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (ts.), 23-59.

Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. ed. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. çev. Osman Birgin vd. Ankara: Siyasal Kitabevi, 4. Basım, 2018.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbu't-taʿrîfât*. thk. Heyet. Beyrut: y.y., 1403/1983.

Çelik, Aydın. *Fâtımîler Devleti Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018.

Dağ, Mehmet. "İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (1973), 97-116. https://doi.org/10.1501/ilhfak_0000000487

De Goeje, Michael Jan. *el-Karâmite*. ed. Hüsnî Zîne. Beyrut: Dâru İbn Haldûn, 1978.

Devâdârî, Seyfüddîn Ebû Bekr b. Abdillâh b. Aybek. *Kenzü'd-dürer ve Câmiʿi'l-gurer*. thk. Salâhüddîn el-Müncid. 9 Cilt. İsa el-Bâbî'l-Halebî, 1971.

Durusoy, Ali. "Hüviyyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/68-69. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eşʿaṯ es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muḥammed Muḥyiddîn ʿAbdulḥamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-ʿAṣriyye, ts.

Ebû Firâs, Şihâbüddîn. *Kitâbü'l-Îzâh*. thk. Arif Tamir. Beyrut: Matbaatü'l-Katolikiyye, 1964.

Erdem, Engin - Pehlivan, Necmettin. "Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin 'Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risale'si". *İslam Araştırmaları Dergisi* 27 (2012), 87-116.

Erdoğan, İsmail. "Bazı İslam Düşünürlerine Göre Zamanın Kıdemi Meselesi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1997), 51-61.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makālâtü'l-İslamiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. thk. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1980.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-Luga*. thk. Muhammed Avz Mu'rib. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 2001.

Fahri, Macit. *İslam Felsefesi Tarihi*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 5. Basım, 2000.

Fârâbî, Ebû Nasr. *Fusulü'l-Medeni*. çev. Hanifi Özcan. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.

Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*. thk. el-Bîr Nasrî Nâdir. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 2. Basım, 1986.

Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbü'l-Hürûf*. thk. Muhsin Mehdî. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1970.

Fârâbî, Ebû Nasr. "Uyûnü'l-mesail". *Mebâdi'ü'l-felsefeti'l-kadîme*. thk. Muhibbüddîn el-Hatîb - Abdülfettâh el-Katlân. Kahire: Mektebetü's-Selefiyye, 1910.

Fenton, Paul B. "The Arabic and Hebrew Versions of the Theology of Aristotle". *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*. 240-263. London: Warburg Institute, 1985.

Ferâhîdî, Ebû Abdirrahman el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahîm es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Mektebetü'l-Hilâl, ts.

Gâlib, Mustafa. *E'lâmü'l-İsmâ'îliyyîn*. Beyrut: Dârü'l-Yekazatü'l-Arabiyye, 1964.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Maksadü'l-esnâ şerhu me'ânî Esmâ'illahi'l-hüsnâ*. thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Fedâ'ihü'l-Bâtıniyye*. Kuveyt: Dârü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, ts.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Mîzânü'l-'amel*. Mısır: Dârü'l-Me'ârif, 1964.

Gilson, Etienne. *Tanrı ve Felsefe*. çev. Mehmet S. Aydın. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999.

Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 21. Basım, 2011.

Gusdorf, Georges. *İnsan ve Tanrı*. çev. Zeki Özcan. Bursa: Emin Yayınları, 2. Basım, 2012.

Guthrie, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*. 6 Cilt. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

Gündüz, Şinasi. *Yaşayan Dünya Dinleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.

Güner, Ahmet. "Nasr b. Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/412-413. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Hard, Robin. *The Routledge Handbook of Greek Mythology*. London, New York: Routledge, 2004.

Hüsrev, Nâsır. *Zâdü'l-müsâfirîn*. Berlin: Çaphane-i Kâviyânî, ts.

Inge, William Ralph. *The Philosophy of Plotinus*. 2 Cilt. London: Longmans, Green and Co., 1918.

Ivanow, W. *Ismaili Literature*. Tahran: Tehran University Press, 1963.

İbn Havkal. *Sûretü'l-arz*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, Leiden, 1938.

İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, ts.

İbn Sînâ. "er-Risâletü'l-arşiyye". *Mecmû'u Resâili'ş-Şeyhi'r-Reîs*. Dâiretü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1353.

İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *el-Kâmil fi't-târîh*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2012.

İbnü'n-Nedîm. *el-Fihrist*. Mısır: el-Mektebetü'r-Rahmâniyye, 1348.

İdrîs İmâdüddîn, Hasan b. Abdullah el-Kureşî. *Uyûnü'l-ahbâr ve fünûnü'l-âsâr*. thk. Mustafa Gâlib. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Endelüs, ts.

İhvân-ı Safâ. *Resâilü İhvâni's-Safâ*. 4 Cilt. Kum: Mektebetu Mektebü'l-İ'lâmi'l-İslamî, 1405.

İlahi Zahîr, İhsan. *el-İsmâîlîyye: Târîh ve Akāid*. Lahor: Mektebetu Beytü's-selâm, ts.

İlhan, Avni. "Aslah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/495-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer. *et-Tebsîr fi'd-dîn*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.

Karadaş, Cağfer. "Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu". *Kelâm Araştırmaları* 2/1 (2004), 57-72.

Karadaş, Cağfer. "Eş'arî Kelâm Okulu". *Kelâm El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. 111-136. Ankara: Grafiker Yayınları, 5. Basım, 2016.

Karadaş, Cağfer. *Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan*. Bursa: Emin Yayınları, 2011.

Karadaş, Cağfer. *Muhyiddin İbn 'Arabî'nin İtikadî Görüşleri*. Bursa: Emin Yayınları, 2018.

Karadaş, Cağfer. "Peygamberlerin Beşeriliği Üzerinden Batınîlerin ve Felsefecilerin Peygamberlik ve Vahiy Anlayışı". *Bilge Adamlar* 50 (2020), 151-159.

Karadaş, Cağfer. *Zaman mekân İçinde İnsan ve Kaderi*. Bursa: Emin Yayınları, 2009.

Karamanolis, George E. *Plato and Aristotle in Agreement*. Oxford: Clarendon Press, 2006.

Karlığa, H. Bekir. "Anâsır-ı Erbaa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/149-151. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Karlığa, H. Bekir. "Cirm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/27-28. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Kars, Aydogan. *Unsayin God Negative Theology in Medieval Islam*. New York: Oxford

University Press, 2019. https://doi.org/10.1080/20465726.2021.1923255

Kaya, Cüneyt (ed.). *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

Kaya, Mahmut. "Esîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/390. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Kaya, Mahmut. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 7. Basım, 2010.

Kaya, Mahmut. "Râzî, Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/479-485. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Kılıç, Sevda Önal. "Yedi Sayısının Kültürel Arkaplanı Çerçevesinde Garîbnâme Mesnevi'sinin Yedinci Bölümü Üzerine Bir İnceleme". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 86 (2018), 111-132. https://doi.org/10.31624/tkhbvd.2018.6

Kindî, Ebû Yusuf Ya'kub b. İshâk. *Resâilü'l-Kindî'l-felsefiyye*. thk. Muhammed Abdülhadî Ebû Rîde. Kahire, 2. Basım, 1978.

Kirmânî, Ahmed Hamîdüddîn. *Kitâbü'r-Riyâd*. thk. Arif Tamir. Beyrut: Dârü's-sekâfe, ts.

Kirmânî, Ahmed Hamîdüddîn. *Mecmû'etu resâili'l-Kirmânî*. thk. Mustafa Gâlib. Beyrut: Müessesetü'l-câmi'iyye, 2. Basım, 1987.

Kirmânî, Ahmed Hamîdüddîn. *Râhetü'l-'akl*. thk. Mustafa Gâlib. Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1983.

Köroğlu, Burhan. *İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*. Marmara Üniversitesi, Doktora, 2001.

Kurtoğlu, Zerrin. *Plotinus'un Aşk Kuramı*. Bursa: Asa Kitabevi, 2. Basım, 2000.

Kutluer, İlhan. "Felek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/303-306. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Lewis, Bernard. "An Ismaili Interpretation of the Fall of Adam". *Bulletin of The School of Oriental Studies* 9/3 (1938), 691-704.

Lewis, Bernard. *The Origins of Isma'īlism*. Cambridge: W. Heffer & Sons Ltd, 1940.

Madelung, Wilferd. "İsmâilîlik: Eski ve Yeni Davet". çev. Muzaffer Tan. *Dini Araştırmalar* 9/25 (2006), 281-294.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Âsım İbrahîm el-Keyâlî. Beyrut: Dârü'l-

Kütübi'l-İlmiyye, 2006.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtu Ehli's-Sunne*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'i-İlmiyye, 2005.

Mecdû', İsmâil b. Abdürrasûl. *Fehresetü'l-kütüb ve'r-resâîl*. thk. Alinakî Munzevî. Tahran: Çaphane-i Dânişgah-i Tehrân, 1966.

Menn, Stephen. "Aristotle and Plato on God as Nous and as the Good". *The Review of Metaphysics* 45/3 (1992), 543-573.

Merlan, Philip. *From Platonism to Neoplatonism*. *New Scholasticism*. The Hague: Springer, 1953. https://doi.org/10.5840/newscholas19573116

Mustafa, İbrahîm vd. *el-Muᶜcemü'l-vasît*. Dârü'd-Daᶜve, ts.

NABİ, Mohammed Noor. "Plotinus ve İbni Sina'nın Felsefi Sistemlerinde Sudur Nazariyesi". çev. Osman Elmalı - H. Ömer Özden. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (Aralık 2010), 221-227.

Nâsır-ı Hüsrev, Ebû Muîn. *Câmiᶜu'l-hikmeteyn*. ed. Henry Corbin - Muhammed Muîn. Tahran: Kitabhane-i Tahûrî, 2. Basım, 1342.

Nevbahti, el-Hasan b. Musa. *Firaku'ş-Şîa*. Beyrut: Menşûratü'r-Rıza, 2012.

Nizâmülmülk. *Siyâsetnâme*. çev. Mehmet Taha Ayar. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 5. Basım, ts.

Onat, Hasan. "Hattâbiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/492-493. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Öz, Mustafa. "Cennâbî, Ebû Tâhir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/372-373. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Öz, Mustafa. "İmâmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/207-209. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Palmer, D. W. "Atheism Apologetic and Negative Theology in the Greek Apologists of the Second Century". *Vigiliae Christianae* 37/3 (1983), 234-259. https://doi.org/10.1163/157007283x00098

Perl, Eric D. *Plotinus Ennead V.1: On the Three Primary Levels of Reality*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2015. https://doi.org/10.33776/ec.v21i0.3243

Plotinus. *Enneadlar*. çev. Zeki Özcan. Bursa: Asa Kitabevi, 1996.

Plotinus. *Enneads V*. çev. A. H. Armstrong. London: Harvard University Press, 1984.

Plotinus. *Tasû'atu Eflûtîn*. çev. Ferîd Ceber. Beyrut: Mektebetu Lübnan Naşirûn, 1997.

Plotinus. *The Enneads*. ed. Lloyd P. Gerson. çev. George Boys-Stones vd. St Ives: Cambridge University Press, 2018. https://doi.org/10.7202/1058105ar

Poonawala, Ismail K. *Biobibliography of Ismāʻīlī Literature*. Malibu: Undena Publications, 1977.

Popkin, Richard H. "Metafiziğin Kısa Tarihi". *Metafiziğe Giriş*. ed. Ahmet Cevizci. 121-246. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.

Ptolemaeus, Claudius. *Ptolemy's Almagest*. çev. G. J. Toomer. London: Gerald Duckworth & Co. Ltd., 1984.

Râzî, Ebû Hâtim. *Kitabu'l-Islâh*. çev. Seyyid Celalüddîn Müctbeba. Tahran: Müessesei Mutâlaʻti İslamî, 1383.

Râzî, Ebû Hâtim. *Kitâbü'z-Zîne*. thk. Hüseyin b. Feyzullah el-Hemedânî. 3 Cilt. Müessesetü'l-Hemedânî's-Sekâfiyye, 3. Basım, 2010.

Râzî, Fahreddîn. *el-Metâlibü'l-ʻâliyye*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.

Râzî, Fahreddîn. *Mefâtîhü'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420.

Remes, Pauliina. *Neoplatonism*. Stocksfield: Acumen Publishing Limited, 2008.

Ribes, François. "Yeni-Platonculuk ve Plotinos". çev. İsmail Yerguz. *Modern Dünyanın Yaratılması*. ed. Jacqueline Russ. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım, 2013.

Rist, John M. "Plotinus on Matter and Evil". *Phronesis* 6/2 (1961), 154-166. https://doi.org/10.1163/156852861x00170

Rudolph, Kurt. *Gnosis: The Nature & History of Gnosticism*. ed. Robert Mclachlan Wilson. çev. P. W. Coxon - K. H. Kuhn. New York: Harpersanfracisco, 1987.

Sâkit, Selman. "Nükâti derbâre-i Keşfü'l-mahcûb-i Ebû Yaʻkub Sicistânî". *Ayine-i Mîras* 57 (ts.), 189-198.

Sicistânî, Ebû Ya'kub. *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*. thk. Ismail K. Poonawala. Tunus: Dârü'l-Garbi'l-Islamî, 2011.

Sicistânî, Ebû Ya'kub. *el-Yenâbî*ʻ. thk. Mustafa Gâlib. Beyrut: el-Mektebetü't-Ticârî, 1965.

Sicistânî, Ebû Ya'kub. *İsbâtü'n-nübû'ât*. thk. Arif Tamir. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 2. B., 1982.

Sicistânî, Ebû Ya'kub. *Keşfü'l-mahcûb*. Tahran: Kitabhane-i Tahûrî, 1988.

Sicistânî, Ebû Ya'kub. *Kitâbü'l-İftihâr*. thk. İsmail K. Poonawala. Beyrut: Dârü'l-

Garbi'l-Islamî, 2000.

Sicistânî, Ebû Ya'kub. "Risâletü'l-Bâhire". thk. Bistân Hircî. *Tahkîkât-ı İslâmî* 2 (1371), 21-50.

Sicistânî, Ebû Ya'kub. "Süllemü'n-necât". *Abū Yaʿqūb Al-Sijistānī and Kitāb Sullam Al-Najāt*. ed. Mohamed Abualy Alibhai. Harvard University, 1983.

Sicistânî, Ebû Ya'kub. "Tuhfetü'l-müstecîbîn". *Selâsu resâile İsmâʿîliyye*. thk. Arif Tamir. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1983.

Stern, S. M. "Abū Ḥātim al-Rāzī". *Encyclopaedia of Islam*. Erişim 04 Haziran 2022. http://ekaynaklar.mkutup.gov.tr:2097/10.1163/1573-3912_islam_SIM_0198

Stern, S. M. "The Early Ismāʿīlī Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania". *Bulletin of The School of Oriental and African Studies* 23/1 (1960), 56-90. https://doi.org/10.1017/s0041977x00148992

Studtmann, Paul. "On the Several Senses of 'Form' in Aristotle". *Apeiron* 41/3 (2011), 1-26. https://doi.org/10.1515/apeiron.2008.41.3.1

Sultanov, Ələddin. "İlk İnsanın Yaradılması Çərçivəsində Fəxrəddin Razi və Almalılı Həmdi Yazırın Görüşlərinin Müqayisəsi". *Bakı Dövlət Üniversitesi İlahiyat Fakültəsinin Elmi Məcmuəsi* 27 (2017), 37-54.

Sunar, Cavit. "Parmenides ve Varlık Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (1973), 17-27. https://doi.org/10.1501/ilhfak_0000000497

Şafiʿî, Hasan Mahmûd. *el-Medhal İlâ Dirâsâti İlmi'l-Kelâm*. Karaçi: İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmi'l-İslamiyye, 2. Basım, 2001.

Şahin, Hasan - Cihan, Ahmet Kamil. "İshak b. Süleyman el-İsrâîlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/544-546. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Şehristanî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Fehmî Muhammed Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'i-İlmiyye, 3. Basım, 1992.

Şenel, Cahid. *Yeni Eflâtunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017. https://doi.org/10.12658/d0199

Şimşek, Ali. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2012.

Tamir, Arif. *el-İmametu fi'l-İslâm*. Beyrut: Dârü'l-Edvâ', 1998. https://doi.org/10.1192/bjp.112.483.211-a

Tan, Muzaffer. *Haşşâlîliğin Tarihsel Arka Planı: İsmaili Davet Yapılanması*. Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2017.

Tan, Muzaffer. "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk İsmâʿîli Faaliyetler". *Dini Araştırmalar* 10/30 (2010), 55-73.

Teftezânî, Sa'düddîn. *Şerhü'l-'Akîdeti'n-Nesefiyye*. thk. Mustafa Merzûkî. Cezâir: Dârü'l-Hüda, 2000.

Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dahrac. çev. Abdullah Halidî - George Zinati. Beyrut: Mektebetu Lübnan Naşirûn, 1996.

Terkan, Fehrullah. "El-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser: Risâle fi'l-'İlmi'l-İlâhi". *Dîvân* 20 (2006), 185-226.

Teyfur, Mansur. "Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî'nin Hayatı, Eserleri ve İsmâiliyye Mezhebi ile Olan İlişkisi". *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2016), 129-150.

Tığlı, Asiye. "İsmâilîlik'te Nefsânî Diriliş ve Tenasüh İnancı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (2022), 1-37. https://doi.org/10.51447/uluifd.1103575

Tığlı, Asiye. "İsmâilîlik'te Varlığın Hudûdu ve Âdem'in Hübûtu". *Kader* 19/2 (31 Aralık 2021), 785-812. https://doi.org/10.18317/kaderdergi.993777

Tirmiẕî. *es-Sunen*. thk. Beşşâr ʿAvvâd Maʿrûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.

Topaloğlu, Bekir. *Allah İnancı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 3. Basım, 2008.

Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Basım, 2015.

Turan, Maşallah. "İlk İnsan ve İlk Peygamberin Yaratılış Serüveni". *2. Uluslararası Mardin Artuklu Bilimsel Araştırmalar Kongresi*. 542-561. Mardin: Farabi Yayınevi, 2019.

Turhan, Kasım. "İnniyye". *Türkiye Diyanet Vakfi İslâm Ansiklopedisi*. 22/315-316. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Ulrich, Rudolph. "Ammonius (Ps.) Son of Hermias". *Encyclopaedia of Islam Three. Erişim* 14 Haziran 2022. http://ekaynaklar.mkutup.gov.tr:2097/10.1163/1573-3912_ei3_SIM_0074

Ural, Şafak. *Temel Mantık*. İstanbul: Çantay Kitabevi, 2. Basım, 1995.

Üçer, İbrahim Halil. "Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi". *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

Üçer, İbrahim Halil. *İbn Sînâ Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Ülken, Hilmi Ziya. *İslâm Felsefesi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 6. Basım, 2015.

Wakelnig, Elvira. "Iamblichus". *Encyclopaedia of Islam, Three*. Erişim 27 Haziran 2022. http://ekaynaklar.mkutup.gov.tr:2097/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30611

Walker, Paul E. "Abū Tammām and His Kitāb al-Shajara: A New Ismaili Treatise from Tenth-Century Khurasan". *Journal of the American Oriental Society* 114/3 (1994), 343-352. https://doi.org/10.2307/605078

Walker, Paul E. *Abū Yaʿkūb al-Sijistānī: Intellectual Missionary*. London, New York: I.B. Tauris, 1998.

Walker, Paul E. *Abū Yaʿqūb al-Sijistānī and the Development of Ismaili Neoplatonism*. The University of Chicago, Doktora Tezi, 1975. https://doi.org/10.1086/ahr/100.5.1633

Walker, Paul E. *Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abū Yaʿqub al-Sijistānī*. New York: Cambridge University Press, 1993. https://doi.org/10.1086/ahr/100.5.1633

Walsh, Henry - Wilshire, Bruce. "Metafizik Nedir". *Metafiziğe Giriş*. ed. Ahmet Cevizci. 1-120. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.

Walzer, R. "Buruḳlus". *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Erişim 27 Haziran 2022. http://ekaynaklar.mkutup.gov.tr:2097/10.1163/1573-3912_islam_COM_0130

Walzer, R. "Furfūriyūs". *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Erişim 27 Haziran 2022. http://ekaynaklar.mkutup.gov.tr:2097/10.1163/1573-3912_islam_SIM_2403

Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. çev. H. Vehbi Eralp. istanbul: Sosyal Yayınlar, 5. Basım, 1998.

Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn. *Muʿcemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

Yavuz, Abdullah Ömer. *Coğrafya ve Mezhep*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Hareket". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/120-121. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Zeller, Eduard. *Grek Felsefesi Tarihi*. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.

Zemaḫşerî. *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳâiḳı Ğavâmiḍi't-Tenzîl*. 4 sternCilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 1407.

Zimmerman, Brandon. "Does Plotinus Present a Philosophical Account of Creation". *The Review of Metaphysics* 67/1 (2013), 55-105.

el-îzâh fi'l-hayri'l-mahz li Aristûtâlîs. ed. Otto Bardenwewer. Freiburg im Breisgau, 1882.

Kur'an-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.

Üsûlûcyâ: Aristoteles'in Teolojisi. ed. Ömer Türker. çev. Cahid Şenel. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017.

4./10. yüzyılda, Horasan-Mâverâünnehir bölgesindeki olumlu şartlar, İsmâilî dâîlerin fikirlerini yayabilmelerini ve entelektüel düşünceler geliştirebilmelerini sağlamıştır. Batınî bir karaktere sahip olan İsmâilîlik, İslam düşüncesi üzerinde büyük etkiye sahip olan Yeni Eflâtunculuğa bigâne kalamamış, onu düşünce sistemine entegre etmiştir. Bu entegrasyonun mimarlarından biri de Ebû Ya'kûb es-Sicistânî'dir. Bayrağı, Yeni Eflâtuncu dönüşümün başlatıcısı kabul edilen hocası Muhammed b. Ahmed en-Nesefî'den devralan Sicistânî, Plotinus'un görüşlerine sadık kalmaya çalışarak İsmâilîliğin düşünce sistemini, Yeni Eflâtuncu bir tarzda yeniden oluşturmuştur. Nesefî'nin eserleri günümüze ulaşmadığından, Yeni Eflâtuncu İsmâilîliğin izleri, Sicistânî üzerinden sürülmektedir. Bu çalışma, İsmâilî düşüncedeki Yeni Eflâtuncu etkilerin gün yüzüne çıkarılma çabalarına bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

OKU OKUT
YAYINLARI

ISBN-13: 978-605-71294-6-8
9 786057 129468